تصوير ابو عبد الرحمن الكردي



تأملات و تحقیقات

پیرامون برخی

مسائل فلسفه و کلام

دکتر زهرا مصطفوی

تأملات و تحقیقات

پیرامون برخی

مسائل فلسفه و کلام

دکتر زهرا مصطفوی

عضو هیأت علمی دانشگاه تهران



انتشارات اطلاعات
تهران ـ ۱۳۸۵

بسم الله الرحمن الرحیم

سرشناسه: مصطفوی، زهرا، ۱۳۱۹ـ
عنوان و پدیدآور: تأملات و تحقیقات پیرامون برخی مسائل فلسفه و کلام/ زهرا مصطفوی
مشخصات نشر: تهران، اطلاعات، ۱۳۸۵
مشخصات ظاهری: ۴۳۳ ص.
شابک: 964-423-630-0
یادداشت: نمایه
موضوع: فلسفه اسلامی
موضوع: کلام
شناسه افزوده: مؤسسه اطلاعات
رده‌بندی کنگره: BBR۱۵/م۵۵ت۲
رده‌بندی دیویی: ۱۸۹/۱
شماره کتابخانه ملی: ۲۰۶۱۳ـ۸۵م



انتشارات اطلاعات

تهران: خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، روزنامه اطلاعات، شماره پستی ۱۵۴۹۹۵۱۱۹۹
تلفن: ۶ـ۲۹۹۹۳۴۵۵ تلفن دفتر توزیع و فروش: ۲۹۹۹۳۲۴۲
فروشگاه مرکزی: خیابان انقلاب اسلامی، روبروی دانشگاه تهران، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۴

تأملات و تحقیقات پیرامون برخی مسائل فلسفه و کلام

نوشتهٔ دکتر زهرا مصطفوی

طراح روی جلد: رضا گنجی
حروف‌نگاری، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات

چاپ اول: ۱۳۸۵
شمارگان: ۳۱۵۰ نسخه
قیمت: ۲۱۰۰ تومان

شابک: ۰ـ۶۳۰ـ۴۲۳ـ۹۶۴
ISBN: 964-423-630-0

فهرست اجمالی

مقدمه

بررسی‌های موضوعی در علوم، بیشتر به روشن شدن زوایای پنهان و ناگفته‌های علوم می‌انجامد. مسئولیتی که از عهده مقالات ـ و نه کتب ـ بر می‌آید. مشخص بودن موضوع مقاله باعث می‌شود تا نویسندگان بهتر به ابعاد موضوع بپردازند و خوانندگان آسان‌تر به مطالب متنوع دسترسی یابند. کوتاه بودن مقاله نسبت به کتاب مانع از اتلاف عمر دانش پژوهان و کسانی است که مطالب علمی جدید را پی‌گیری می‌کنند. فلسفه و کلام و دیگر علوم اسلامی نیز از این قاعده جدا نیست.

در گذشته اساتید فنون اسلامی رساله‌های کوچک در موضوعات مختلف می‌نگاشتند و امروز که مجلات و روزنامه‌ها به بحث‌های علوم اسلامی اهمیت می‌دهند و نشریات تخصصی بسیاری برای انتشار تحقیقات جدید محقّقین پا به عرصه نهاده است، و فصلنامه و ماهنامه‌ها و.... به وجود آمده است، نگارش مقاله جایگزین رساله‌های کوتاه پیشینیان گردیده است.

اینجانب به دلیل مشغله‌های مختلف توفیق نشر مقالات زیادی را نداشته است اما در برخی از نشریات و گاهی به بهانه گردهمایی‌ها نوشتاری کوتاه تهیه کرده و نشر یافته است. از آنجا که نوشته‌های

پراکنده که در موضوعات متنوعی تحریر شده است، گاهی به کلّی از یاد می‌رود یا حتی اثری از آن بر جای نمی‌ماند (چنانچه مقاله نظریه وجود ذهنی از دیدگاه حاج ملاهادی سبزواری که برای کنگره آن حکیم در سبزوار تهیه شده و قرائت شده بود چنین سرنوشتی پیدا کرده است) به تشویق آشنایان در صدد نشر مقالات موجود بر آمده و برای جلوگیری از پراکندگی موضوعات، مجموعه حاضر در موضوع فلسفه و کلام و یک مقاله در منطق گردآوری شده است.

از میان مجموعه حاضر که مشتمل بر ۱۳ مقاله می‌باشد، ۶ مقاله قبلاً منتشر گردیده است و بقیه مقالات این مجموعه برای اولین بار و در این کتاب چاپ می‌شود.

زهرا مصطفوی

بازسازی نظر خیام دربارهٔ وجود

حکیم عمر خیام با آن که از فلاسفه مشاء به حساب می‌آید، در چند رساله فلسفی خود به دفاع از نظریه اصالت ماهیت پرداخته و وجود را امری اعتباری و ذهنی می‌داند. وی برای اثبات نظر خود از سه دلیل بهره برده و به شش اشکال پاسخ داده است. وی اتصاف ماهیات به وصف وجود را به واسطه تعلق جعل به ماهیات می‌داند، بنابراین، تعقّل ماهیات و وجود ذهنی آنها نیازی به وجود ندارد. مفهوم وجود به نظر وی از اوصاف عامه است و روشن‌ترین مفهومی است که آن را می‌شناسیم و به همین دلیل موضوع علم فلسفه قرار گرفته است. مفهوم وجود یک معنای مشکک میان وجود عینی، ذهنی، رابطی و رابط است.

مقدمه

حکیم عمر بن ابراهیم خیامی یا خیام فیلسوف، صوفی، ریاضی دان و منجم معروف قرن پنجم و اوائل قرن ششم هجری است، که نه تنها در تاریخ تولد و وفات وی اختلاف است، بلکه در مشرب، مذهب و اخلاق او نیز تشتت رأی به چشم می‌خورد. اما همگان در یک مورد توافق دارند و آن اینکه او حکیمی عالیقدر، در حکمت و نجوم بی‌همتا، در ریاضیات بی‌مانند و شایسته عنوان‌هائی از قبیل امام، دستور، سید حکماء المغرب و المشرق بوده است.

آنچه بیشتر موجب شهرت این حکیم در شرق و غرب شده رباعیاتی است که به او نسبت داده‌اند که نسبت بسیاری از آنها نیز مورد تردید است. از دیگر آثاری که از این بزرگ بر جای مانده تقویم جلالی است که اکنون به عنوان تقویم هجری شمسی در دست ما ایرانیان است.

اما کتب او انگشت شمار است، و چنانچه درباره اخلاق وی نقل شده کمتر لب به سخن می‌گشوده و در نوشتن نیز بسیار امساک می‌کرده است. کتاب‌هایی که در علم کلام و فلسفه از او بر جای مانده مختصر بوده و کمتر در دسترس محققین قرار دارد.

در حقیقت در بحث وجود، فقط چهار رساله بسیار کوتاه از وی به یادگار مانده است. این رسائل اگر چه به‌طور مکرر همراه با دیگر رساله‌های وی در مجموعه آثار خیام با نام‌های مختلف منتشر شده است، اما متأسّفانه هنوز در اختیار بسیاری از صاحب نظران و کتابخانه‌های تخصصی کشور قرار ندارد.

موضوع این نوشته کوتاه «بازسازی نظر خیام دربارهٔ وجود» و به دنبال آن مسأله ماهیت است و نظرات خیام در این بحث از آن جهت قابل بررسی و حائز اهمیت است که وی با آن‌که تابع حکمت مشاء بوده و پیرو نظرات ابن‌سینا می‌باشد، اما برخلاف آنچه از ابن‌سینا و فارابی نقل شده، قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود است. از اینکه خیام در هیچ موردی به اختلاف خود و شیخ‌الرئیس درباره بحث اصالت وجود و ماهیت اشاره نمی‌کند و کسانی را که قائل به اصالت وجود هستند به شدت مورد اعتراض و بی احترامی قرار می‌دهد می‌توان فهمید که به عقیده خیام شیخ‌الرئیس نیز (که او را افضل المتأخرین می‌نامد) قائل به اصالت ماهیت است.

از آنجا که بحث پیرامون مسأله وجود و ماهیت امروزه به عنوان یکی از مهمترین مسائل فلسفه اسلامی تبدیل شده و مخصوصاً در حکمت متعالیه ابتدائی‌ترین مسأله فلسفه تلقی می‌شود، بررسی موضع‌گیری حکمای بزرگ سابق درباره آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. نگارنده با جمع آوری و تنظیم این بحث در رسائل عمر خیام سعی دارد تا موضع این حکیم را بهتر و واضح‌تر در اختیار

خوانندگان قرار دهد و طبیعی است این‌گونه مباحث و تحقیقات می‌تواند برای تدوین تاریخ فلسفه اسلامی و نیز تاریخ تطوّر نظریات فلسفی گامی مؤثر محسوب شود.

بداهت معنای وجود

خیام مثل بسیاری از فلاسفه وجود را یک مفهوم بدیهی می‌داند. وی می‌گوید که نمی‌توان وجود را با هیچکدام از مفاهیم دیگر تعریف کرد، بلکه اگر کسی در صدد برآید که وجود را با دیگر مفاهیم تعریف کند، مثلاً بگوید «وجود ثابت العین است» مرتکب تعریف دوری شده است. وی برای بیان نظر خویش چنین استدلال می‌کند: از آنجا که وجود اعم اشیاء است و مبدأ تصور جمیع اشیاء نیز می‌باشد، برای تصور آن به هیچ تصور دیگری نیاز نیست.

در رسالهٔ موضوع علم کلّی می‌نویسد:

«إنّ الموجود الذی هو موضوع الفلسفة الأُولی أعنی العلم الکلّی الذی تحته جمیع العلوم، ظاهر التصوّر لایحتاج فی تصوّره إلی تصوّر أمر آخر یسبقه لأنّه أعّم الأشیاء و هو و ما أشبهه مبدأ لتصوّرات جمیع الاشیاء.»[۱]

سپس درباره مفوم شیء می‌نویسد: شیء نیز همچون وجود یک مفهوم ظاهر و بدیهی است و مفهوم آن دارای وجود ذهنی است و مفهوم شیء از مفاهیمی است که هم بر موجود خارجی صادق است و

---

۱. رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی: ۳۹۴.

هم بر معدوم خارجی زیرا آنچه در خارج معدوم است اگر دربارهٔ آن حکمی کنیم، باید موجود باشد تا حکم وجودی دربارهٔ آن صادق باشد. از طرفی چون فرض کرده‌ایم که در خارج معدوم است پس به‌ناچار باید در ذهن موجود باشد. وی نتیجه می‌گیرد که اگر چیزی موجود است ـ چه موجود ذهنی باشد یا عینی ـ شیء است و در هر موردی مفهوم شیء صدق کند حتماً یکی از دو وجود نیز به همراه اوست. سپس نتیجه می‌گیرد که شیئیت از لوازم حقایق اشیاء است، نه از لوازم وجود ذهنی یا عینی آنها.

وی سپس می‌گوید:

«ایّاک أن تُحاول تصویر الشیء أو الموجود؛ فانّک إن فعلتَه، وقعتَ فی الدور لا محالة»[1].

بنابراین، به عقیده وی نه تنها وجود و شیء دو مفهوم بدیهی و روشن هستند به‌طوری که بی‌نیاز از تعریف می‌باشند بلکه هر مفهوم دیگری که در نظر گرفته شود با کمک این دو مفهوم قابل تعریف است، در نتیجه تعریف وجود و شیء به کمک هر مفهوم دیگری که صورت پذیرد تعریف دوری است.

حال که معلوم شد دو مفهوم شیء و وجود هر دو جزء مفاهیم عامه هستند و هر دو بدیهی می‌باشند، چرا «وجود» را برای موضوع فلسفه انتخاب کرده‌اند؛ نه «شیء» را؟ به نظر وی وجود بدیهی‌تر است و

---

۱. همان.

مفهوم روشن‌تری نسبت به شیء دارد و دلیل انتخاب وجود به عنوان موضوع فلسفه همین نکته است.

البته خیام در رسالهٔ «کون و تکلیف» پس از آن‌که مطلب ما و مطلب هل و مطلب لِمَ را توضیح می‌دهد، می‌نویسد که هر موجودی ثابت است و انیّت دارد و آنچه انیّت ندارد معدوم است. شاید از عبارت او چنین برداشت شود که او وجود را به کمک انیت و ثبوت تعریف کرده است و می‌گوید موجود آن است که دارای انیت و ثبوت باشد.

عبارت او چنین است:

«لیس یخلو موجود عن هلیّةما؛ أی إنّیّة و ثبوت. فإنّ الخالی عن الإنّیة و الثبوت یکون معدوماً و قد فرضناه موجوداً و هذا محال».[1]

امّا به نظر می‌رسد، در اینجا خیام نمی‌خواهد مفهوم موجود را تعریف کند تا بر خلاف سخن خود یک تعریف دوری ارائه کرده باشد، بلکه می‌خواهد بگوید: چون هر موجودی انّیت و هلیّت دارد و در مقابل، آنچه انّیت ندارد معدوم است پس سؤال هل (مطلب هل) بمعنی سؤال از هستی شیء و انّیت آن است.

تشکیکی بودن مفهوم وجود

خیام، در مقام فرق گذاشتن بین وجود ذهنی و عینی می‌گوید که وجود در اعیان با وجود در نفس متفاوت است. اگر زید در اعیان تحقّق

---

۱. الکون و التکلیف: ۳۷۸.

پیدا کند، می‌گوئیم: دارای وجود عینی است و اگر عقل انسان زید را تصوّر کند، می‌گوئیم: زید موجود در نفس است و دارای وجود ذهنی است، و وجود زید که تصوّر کرده‌ایم یک امر معقول است. وی در رساله «موضوع علم کلّی» می‌گوید:

«إنّ وجود زید المعقول هو أمر معقول موجود فی النفس.»[1]

وی در رسالهٔ «تتمهٔ کون و تکلیف» چنین می‌نویسد:

«وجود یک امر اعتباری است که بر دو معنی به صورت تشکیکی اطلاق می‌شود، نه به صورت تواطؤ صرف، و نه به صورت اشتراک صرف. این دو معنی عبارتند از: بودن در خارج که نزد جمهور نام وجود برای آن سزاوارتر است، و بودن در نفس مثل تصوّرات حسّیه و خیالیه و وهمیه و عقلیه. این معنی دوم همان معنی اول است زیرا معانی تصوّر شده‌ای که درک می‌شود از آن حیث که درک و تصوّر می‌شوند یکی از اعیان هستند، زیرا نفس که مُدرِک این صورت‌ها است یکی از اعیان است و چیزی که در یکی از اعیان موجود باشد در اعیان تحقّق پیدا کرده است.

البته گاهی انسان مفهومی را تصوّر و درک می‌کند که مثال و رسم یک شیء معدوم است مثل آن‌که ما حضرت

---

۱. رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی: ۳۹۷.

آدم را تصوّر کنیم، در این صورت آن معنای معقول از آدم، هم در نفس موجود است و هم در اعیان، زیرا نفس عینی از اعیان است، ولی در همین حال آدمی که این تصوّر ذهنی مثال و نقش اوست در اعیان معدوم است. این تفاوت میان دو وجود ذهنی و عینی است. روشن شد که فرق میان دو وجود، به‌واسطهٔ احقّ و أولی بودن یکی بر دیگری و تقدّم و تأخّر است که آن را معنای تشکیکی نامند، نه آن‌که تفاوت در معنی باشد تا لفظ وجود مشترک گردد.»[۱]

خیام در ادامهٔ این سخنان به این نکته می‌پردازد که گاهی یک شیء را برای شیء دیگری ثابت می‌دانیم بلکه برخی مواقع یک صفت برای موصوفی ضروری (و به تعبیر او واجب الوجود) است ولی این دلالت نمی‌کند که آن حقیقت در خارج موجود باشد. مثلاً حیوانیت برای انسان یا فرد بودن برای عدد سه واجب الوجود (ضروری) است ولی لزومی ندارد که در خارج از ذهن نیز در اعیان این چنین صفتی و موصوفی وجود داشته باشد. بلکه گاهی ما یک صفتی را برای یک شیء ثابت می‌دانیم ـ چه به صورت وجوب (ضرورت) یا به صورت امکان ـ ولی در عین حال به دلیل آن‌که محال است آن موصوف در اعیان تحقّق پیدا کند، خود صفت نیز محال است در اعیان تحقّق پیدا کند، یا حداقل آن‌که محال است آن صفت برای آن موصوف در اعیان

---

۱. تتمة رسالة الکون و التکلیف: ۳۸۶ ـ ۳۸۷.

تحقّق پیدا کند مثل آن‌که بگوئیم: خلأ بُعدی است که اجسام می‌توانند در آن جای بگیرند، ملاحظه می‌شود که این صفت برای این موصوف محال است تحقّق عینی پیدا کند زیرا اساساً خلأ محال است. وی با این بیان می‌گوید: لفظ وجود یک معنای مشکّک دارد که هم صدق بر وجود در اعیان می‌کند و هم صدق بر وجود شیء برای شیء.

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که خیام لفظ وجود را مشترک معنوی میان وجود عینی، وجود ذهنی، وجود رابطی (وجود اعراض) و وجود رابط (در قضایای حملیه) می‌داند و همه اینها را مراتب تشکیکی معنای وجود به حساب می‌آورد.

اعتباری بودن وجود

این مسأله که آیا وجود یک امر اصیل است و در مقابل آن، ماهّیت شیء یک امر اعتباری است یا بر عکس، ماهیت اشیاء اصیل است و در خارج منشأ آثار است و وجود امری اعتباری است؟ مسأله‌ای نیست که در میان فلاسفهٔ زمان شیخ‌الرئیس یا خیام به صورت منقّح و روشن مطرح بوده باشد، بلکه آنچه در آن هنگام مورد بحث و بررسی واقع شده این است که همه می‌دانیم یک واقعیتی در خارج وجود دارد و این واقعیت (موجود) دارای ذاتی است که آنرا متّصف به وجود می‌کنیم (مثلاً می‌گوئیم: زید موجود است) اکنون آیا وجود زید چیزی غیر از ذات زید است که هر دو در خارج (اعیان) تحقق پیدا کرده‌اند و به یکدیگر ضمیمه شده‌اند و زید واقعی را تشکیل داده‌اند و به واسطه

انضمام آنها زید را متّصف به وجود می‌کنیم؟ چنانچه در جمله «زید سفید است» می‌گوئیم: زید یک ذاتی دارد که جوهر است و سفیدی ذاتی است که عرض است و این دو وجود جداگانه (اگر چه یکی عارض بر دیگری) به یکدیگر ضمیمه شده‌اند به این صورت که سفیدی قائم و ضمیمه به زید شده است و ما با توجه به انضمام این دو وجود، می‌گوئیم: زید سفید است.

یا اینکه مسأله درباره وجود این‌گونه نیست و ما دو حقیقت در اعیان نداریم بلکه در اعیان فقط ذات شیء (ماهیت) تحقّق دارد و ما معنای وجود را از این ذات یگانه انتزاع می‌کنیم و بر آن حمل می‌کنیم؟ پس وجود یک معنای اعتباری (انتزاعی) است که در خارج چیزی غیر از ذات شیء نیست و فقط در ذهن با ذات شیء تغایر دارد؟

با این بیان روشن شد که بحث در گذشته برای اثبات اصالت ماهیت یا اصالت وجود نبوده است، بلکه بحث برای اثبات این نکته بوده است که در اعیان، دو چیز اصیل موجود نیست و یکی از آنها اعتباری است. این امر اعتباری مثل بقیه اعتباریات و انتزاعیات همان محمول قضیّه فرض شده است بدون آن‌که در این مسأله تردیدی راه پیدا کند.

در هر حال، خیام تصریحات زیادی دارد که وجود یک امر اعتباری است که فقط در نفس موجود است و در اعیان چیزی علاوه بر ذات شیء یافت نمی‌شود که نام آن را وجود گذاریم.

وی برای اثبات این مطلب به روش‌های متفاوتی استدلال کرده

است که ما استدلال‌های او را به‌طور خلاصه و فشرده نقل می‌کنیم.[۱] بعدها شیخ اشراق در کتاب خویش برای اثبات اصالت ماهیت ادلّه‌ای آورده است که در ضمن آن، دلیل اول و دوم خیام به چشم می‌خورد[۲] و ملاصدرا نیز به آن پاسخ داده است.[۳] اما دلیل سوم خیام که مربوط به بحث «الحقّ ماهیّته إنّیّته» می‌باشد مورد توجه قرار نگرفته و در کتب متأخّرین به عنوان یکی از ادلّهٔ اصالت ماهیت به حساب نیامده است. بلکه شیخ اشراق نیز وقتی اثبات می‌کند که خداوند مرکّب از وجود و ماهیت نیست، او را وجود می‌داند و ماهیت داشتن خدا را با شریک داشتن او ملازم می‌شمرد.[۴] البته به عقیده ملاصدرا، همه کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند خداوند را ماهیتی می‌دانند که موجودیت از نفس ذات او انتزاع می‌شود[۵] چنانچه در کلمات میرداماد به خوبی بیان شده است.[۶]

دلیل اول

موجودیت شیء و وجود شیء هر دو یک چیز هستند مثل مضاف و اضافه، زیرا اگر وجودْ چیزی زائد بر ذات موجود باشد در این صورت این وجود باید تحقّق پیدا کند؛ خواه در ذهن یا در اعیان. اگر

---

۱. رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی: ۳۹۵ ـ ۳۹۴.
۲. حکمة الاشراق: ۶۶ ـ ۶۴.
۳. کتاب المشاعر: ۱۹ و ۲۵.
۴. التلویحات: ۳۴.
۵. الحکمة المتعالیة ۶: ۵۳.
۶. التقدیسات: ۱۶ ـ ۱۷.

وجود در اعیان تحقّق پیدا کند نیاز به یک وجود دیگری دارد که بواسطهٔ آن وجود موجود شود زیرا هر موجودی در اعیان نیاز به وجود دارد و این مستلزم تسلسل است. بنابراین، خیام می‌خواهد نتیجه بگیرد همان‌طور که موجودیت یک معنای مصدری و اعتباری بوده و در خارج هیچ تحقّقی ندارد، وجود هم یک معنای اعتباری بوده و حقیقتی خارجی نیست. ما در ضمن اشکالات اول تا سوم به طرح شبهاتی پیرامون این بحث و پاسخ‌های خیام خواهیم پرداخت.

دلیل دوم

وجود ـ چه ذهنی و چه عینی ـ عرَض است (وی می‌گوید: لا شکّ أنّ الوجود عرَض کیفما کان؛ سواء فرضتَه فی الأعیان أو فی النفس). از سوی دیگر، جوهر برای آن‌که موجود شود نیاز به وجود دارد و تا وجود جوهر تحقّق پیدا نکند، جوهر تحقّق پیدا نمی‌کند. پس سبب تحقّق جوهر وجود اوست، و چون روشن است که سبب تحقّق عرَض جوهر است و این مسأله از حقیقت عرَض فهمیده می‌شود، پس دور لازم می‌آید زیرا جوهر بر وجود متوقّف است تا موجود شود و وجود نیز بر جوهر که موضوع آن است متوقّف می‌باشد.

دلیل سوم

اگر وجود که غیر از ذات موجود است، خود حقیقتی خارجی باشد، باید بگوئیم: وجود خدا امری زائد بر ذاتش در خارج است، پس ذات خدا واجب نیست بلکه متکثّر است، و این محال است. پس سخن صحیح آن است که ادعا کنیم: وجودی که زائد بر ذات موجود

است یک حقیقت ذهنی است؛ یعنی در اعیان چیزی زائد بر ذات موجود تحقّق ندارد، زیرا هر شیء را در نظر بگیریم دارای ماهیتی است که باعث تمیّز او از دیگران می‌شود، و اگر وجود امری حقیقی در خارج باشد و ماهیت و حقیقت شیء را به یک صورت متحصّل و موجود در خارج نسبت دهیم و بگوئیم: زید موجود است، پس معلوم است که آن صورت ذهنی؛ یعنی حقیقت و ماهیت غیر از بودن عینی شیء است، زیرا عقل آن ماهیت را مجرّد از عوارض شخصیه تعقّل می‌کند، و این ماهیت مجرّده ـ از آن حیث که مجرّد است ـ نمی‌تواند در اعیان تحقق پیدا کند.

حل یک مشکل

ممکن است کسی گمان کند وجود و موجود نه تنها در اعیان با هم متّحدند بلکه در اذهان نیز باید یکی باشند زیرا اشکالی که درباره استقلال وجود و موجود در اعیان مطرح است می‌تواند در مورد وجود ذهنی هم مطرح شود به این بیان که موجودات در نفس- یعنی تصوّرات - برای تحقّق نیازمند وجود هستند، از آنجا که آن وجود هم باید در نفس تحقّق داشته باشد، احتیاج به وجود دیگری پیدا می‌کند و تسلسل لازم می‌آید. بنابراین، وجود و ماهیت با یکدیگر اتحاد مفهومی دارند.

این اشکال را به نوع دیگری نیز می‌توان مطرح کرد که اگر استدلال مذکور برای اثبات اتحاد وجود و موجود در اعیان کافی باشد، برای اثبات اتحاد میان وجود و موجود در اذهان هم کافی است و از آنجا که

وجود و موجود در اذهان با هم متغایرند و تغایر آنها بدیهی است، بنابراین استدلال مذکور ناقص است.

خیام با پاسخی که در ذیل دلیل سابق بیان کرد که ماهیات معقوله موجوداتی مجرّد هستند و در عالم خارج تحقّق ندارند، در حقیقت جواب این اشکال را بیان کرد.

وی به نتیجهٔ بحث این‌گونه تصریح دارد:

«و تبیّن أنّ الوجود هو صفة زائدة علی ذات الماهیة المعقولة، موجودة فی النفس، غیر موجودة فی الاعیان أعنی أنّ وجود الموجود فی الاعیان هو بعینه ذاته، و لا معنی لوجوده الزائد علیه الّا بعد أن عقل و إنّما اعتبر العقل فیه هذه الصفة بعد أن عقله و صیّره ماهیة معقولة.»[1]

پاسخ به اشکالات اعتباری بودن وجود

خیام پس از ذکر استدلالات مذکور، در دو رساله وجود خود به اشکالاتی می‌پردازد که ممکن است نسبت به نظریه اعتباری بودن وجود پیدا شود. این اشکالات اگر چه بعدها توسط شیخ اشراق در کتاب «حکمة الاشراق» طرح گردیده و در قرون بعد توسط ملاصدرا مورد نقد و بررسی قرار گرفته است اما توجه به طرح این مباحث قبل از شیخ اشراق می‌تواند مورد توجه پژوهشگران واقع شود. ما این اشکالات را به‌طور فشرده به همراه پاسخ‌های خیام ذکر می‌کنیم و

---

۱. رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی: ۳۹۶.

برای تکمیل، آدرس این مباحث را در کتب ملاصدرا و شیخ اشراق می‌آوریم. البته در بیان مطلب ترتیبی را که او در نظر گرفته رها کرده و اشکالات را طبق ترتیبی که مفیدتر به نظر می‌رسد پی می‌گیریم.

اشکال اول[1]

صفت اشیاء اگر عبارت از «وجود» است نیاز به وجود دیگری ندارد، بلکه بدون وجود دیگری موجود است. به نظر خیام این مستشکل خواسته است تا مستقیماً خود را از قید تسلسل برهاند.

پاسخ خیام: می‌پرسیم: آیا وجود موجود است یا خیر؟ اگر گفت: خیر، نقض سخن خود را کرده است و اگر گفت:بله، می‌پرسیم: آیا وجود به وجود دیگری موجود است یا خیر؟ اگر گفت: به وجود دیگری موجود است، پس در دام تسلسل گرفتار شده است. اگر گفت: خیر، می‌گوئیم: آیا این وجود دارای ذات است یا خیر؟ اگر ذات را از او نفی کرد که هذیان گفته است و محال است وجود فاقد ذات باشد و اگر گفت که این موجود ذات دارد، به او می‌گوئیم: پس پذیرفتی که ذاتی موجود است بدون وجود زائد، پس چرا در همه ذات‌ها این سخن را نمی‌پذیری؟

جواب دیگر آن‌که اگر صفت وجودْ موجود باشد بذاتها، نه به وسیلهٔ وجود دیگری، و در عین حال مقترن به یک ماهیت شود و ماهیت به‌واسطهٔ آن موجود گردد، در این صورت حکم جزء را بر کل

---

۱. رسالة الاوصاف و الموصوفات: ۴۰۴؛ ر.ک. الحکمة المتعالیة ۱: ۴۰؛ کتاب المشاعر: ۱۹.

حمل کرده‌ایم، و این محال است. بلکه در این صورت نباید اصلاً ماهیتی موجود گردد بلکه ماهیت مقترن شده است به چیزی که آن موجود است و البته اگر چنین بگوئیم، دیگر حکم جزء را بر کل حمل نکرده‌ایم.

در اینجا خیام برای تقریب سخن خود مثالی می‌آورد:

همان‌طوری که بیاض لذاته بیاض است و چون مقرون به جسم شود، آن موجود مرکّب، دیگر بیاض نیست بلکه ابیض است. پس اگر بیاض لذاته ابیض باشد در این صورت نمی‌شود بگوئیم که جسم ابیض است بلکه جسم مقترن به چیزی است که آن چیز ابیض است. با آن‌که عامّه مردم بیاض را ابیض می‌خوانند و می‌گویند: این رنگ ابیض است، ولی این مجاز است؛ نه حقیقت. پس وجود را که می‌گوئیم: موجود است مجاز است و حکم مجازات را دارد و تنازعی در این‌گونه مسائل نیست.

به روشنی بر خوانندگانی که آشنایی با مسائل اصالت ماهیت و وجود دارند و نظرات ملاصدرا و تابعین او را مطالعه کرده‌اند واضح است که خیام متوجه نظریه اصالت وجود بوده است، اما استعمالات عرفی مانع شده تا آن را بپذیرد همان‌که شیخ اشراق و محقق دوانی تذکر می‌دهند که مسائل فلسفی را نباید بر پایه استعمالات عرفی بنا نهاد.[۱]

---

۱. حکمة الاشراق: ۱۷۹؛شواکل الحور: ۱۶۸؛ الحکمة المتعالیة ۶: ۶۳.

اشکال دوم[۱]

شاید بگوئیم: وجود موجود است و نیاز به وجود دیگری ندارد، مثل انسان که به واسطهٔ انسانیت انسان است ولی انسانیت برای انسانیت بودنش نیاز به انسانیت دیگری ندارد.

پاسخ خیام: گویی مستشکل فرقی میان انسان و انسانیت نگذاشته است زیرا انسانیت فقط متّصف به انسانیت می‌شود؛ نه متّصف به وصف انسان، و در اتصاف به انسانیت نیاز به چیزی ندارد و همین سخن را درباره وجود می‌گوئیم: وجود متّصف به وجود می‌شود و در این اتصاف نیازی به وجود دیگری ندارد اما اگر بخواهد متّصف به موجود شود نیازمند وجود دیگری است، چنانچه انسانیت اگر بخواهد متصف به انسان شود و بگوئیم: انسانیت انسان است، نیاز به انسانیت دیگری دارد. پس سخن صحیح آن است که وجود هرگز متّصف به موجود نمی‌شود تا نیاز به وجود دیگری داشته باشد بلکه وجود فقط متصف می‌شود به وجود.

اشکال سوم

خیام چنین می‌گوید:

«فإن قیل: إنّ الوجود معنی لا یوصف بالموجود سلب الاطلاق و لا سلب أحد الطرفین حتّی لا یقال: إنّه موجود أو غیر موجود.»[۲]

---

۱. رسالة الاوصاف و الموصوفات: ۴۰۶.

۲. رسالة الاوصاف و الموصوفات: ۴۰۴؛ ر.ک. الحکمة المتعالیة ۱: ۴۰.

در توضیح این عبارت باید گفت: هر مفهومی که در نظر گرفته شود از دو حال خارج نیست: یا موجود است یا غیر موجود، یعنی یکی از دو طرف نقیض بر آن صدق می‌کند: یا آن شیء تحقق عینی دارد یا آنکه تحقق عینی ندارد. این سخن در مورد واقعیات است و به الفاظ ارتباطی ندارد. از سوی دیگر هر لفظی که دارای معنایی باشد می‌توان آن لفظ را بر مصادیق آن معنی اطلاق کرد یعنی آن لفظ شامل مصادیق معنای خود است، مثل لفظ انسان که بر زید و بکر صدق می‌کند.

مستشکل دربارهٔ حقیقت وجود، و لفظ موجود چنین ادعا کرده است: لفظ موجود بر معنای وجود اطلاق نمی‌شود و از آن لفظ آن معنی فهمیده نمی‌گردد. مراد از وجود آن چیزی است که مورد بحث است که آیا در اعیان زائد بر ذات موجودات است یا خیر؟

مستشکل در نظر دارد نتیجه بگیرد که اگر لفظ موجود دلالت بر معنای وجود نمی‌کند (بلکه موجود فقط بر اشیاء متحقق در اعیان، غیر از وجود، دلالت می‌کند) در این صورت قاعدهٔ کلیه‌ای که می‌گوید: «کلّ موجودٍ موجودٌ بوجود» شامل خود وجود نمی‌شود. برای مثال، انسان برای آنکه موجود باشد به وجود نیاز دارد و به واسطهٔ وجودی زائد بر ذات خود موجود می‌شود ولی وجود انسان برای آنکه تحقق داشته باشد به وجود دیگری نیاز ندارد. پس اشکالی که بیان شده بود (اشکال تسلسل) وارد نخواهد بود. اینکه می‌گوئیم: موجود بر وجود اطلاق نمی‌شود، یعنی وجود موجود نیست ولی معنای عبارت این نیست که وجود در اعیان تحقق ندارد بلکه از نظر واقعیت، وجود

تحقق عینی دارد اگر چه نمی‌توان گفت که وجود موجود است.

پاسخ خیام: از مستشکل دربارهٔ دو طرف نقیض یعنی واقعیات و معانی سؤال می‌کنیم؛ نه الفاظ و توضیحات، می‌گوئیم: آیا وجود در اعیان تحقق دارد یا خیر؟ اگر بگوید: نه، می‌پرسیم: آیا وجود وصف معقول برای ذات موجود (مثل انسان است) یا خیر؟ اگر بگوید: آری، پس اعتراف کرده است که وجود حکم اعتباری است. اگر بگوید: خیر، در این صورت هم وجود در اعیان را نفی کرده است و هم وجود در نفس را، و عقلا از گفتن چنین سخنانی وحشت دارند.

اشکال چهارم[۱]

آیا وجود مطلق یکی از ماهیت معقوله است یا آنکه اصلاً ماهیت معقوله نیست؟ اگر بگویید: وجود، ماهیت معقوله (یعنی موجود در نفس) نیست یعنی نمی‌توان آن را تصوّر کرد، پس محال است بتوان این جمله را گفت: «وجود در اعیان شیءای زائد بر ذات ماهیت است» در حالی که این جمله را می‌توان گفت. اگر بگویید: وجود مطلق یک ماهیت معقوله است، از آنجا که گفته‌ایم هر ماهیت معقوله‌ای نیاز به وجود زائد بر ذات خود دارد پس ماهیت وجود هم نیاز به وجود دیگری دارد و تسلسل لازم می‌آید.

با دقت در این اشکال مشخص می‌شود که اشکال کننده در صدد است تا مشابه همان اشکالی که خیام مطرح کرده و وجود خارجی را

---

۱. رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی: ۳۹۶.

نفی نموده است بر نظریهٔ اعتباری بودن وجود وارد کند و همه جنبه‌های این بحث را با مسأله تسلسل پیوند زند.

پاسخ خیام: در جواب این مستشکل می‌گوئیم: ماهیت معقوله برای آن‌که در اعیان و عالم خارج موجود شود نیاز به وجود دارد و وجود آن هم امری معقول و در وعای نفس است، نه آن‌که هر ماهیتی برای موجود شدن در نفس و معقول بودن، نیاز به وجود داشته باشد. پس وجود که موجودی معقول و ذهنی است همانند تمام ماهیات معقوله برای قابل تصوّر بودن نیازی به وجود زائد ندارد. اگر کسی بخواهد از این شبهه برای اثبات اینکه هر موجودی نیاز به وجود دارد، استفاده کند مصادرهٔ به مطلوب کرده است زیرا در این شبهه فرض بر این است که ماهیت موجودهٔ در نفس برای آن‌که در نفس تحقق پیدا کند احتیاج به وجود دارد.

اشکال پنجم[1]

اگر وجود زید در خارج تحقق ندارد پس چگونه زید موجود است؟

پاسخ خیام: این اشکال وارد نیست زیرا در عبارت «چگونه زید موجود است» روشن نیست که مراد از «موجود» چیست؟ مراد در اعیان است یا در ذهن؟ اگر مراد این است که چگونه زید موجود در اعیان می‌باشد با آن‌که وجودش در اعیان نیست، در این صورت

۱. رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی: ۳۹۷؛ ر.ک. کتاب المشاعر: ۱۴.

مصادره به مطلوب کرده‌اید زیرا سؤال در فرضی صحیح است که بگوئیم: هر موجودی به واسطهٔ وجودی در خارج، موجود است؛ زید هم باید به واسطهٔ وجودی در خارج موجود باشد؛ اگر وجود زید در خارج نیست چگونه خود زید در خارج موجود است؟

و اگر مراد این است که وقتی وجود زید در خارج موجود نیست چگونه می‌شود زید موجود در نفس باشد، جواب می‌دهیم: وجود زید معقول هم امری معقول و موجود در نفس است. گویی شخص اشکال کننده فرقی میان وجود عینی و وجود در نفس نگذاشته و گمان کرده است چون وجود در اعیان نیست پس در نفس نیز موجودی نداریم.

اگر بگوید: منظور این است که زید که موجودی جزئی و محسوس است چگونه تعقّل می‌شود در حالی که وجودش غیر از ماهیتش در نفس است. جواب می‌دهیم: هر گاه یک محمول کلی بر موضوعاتش حمل شود حتماً باید آن موضوعات معقول باشند خواه آن موضوع جزئی باشد یا کلی، و وجود یک حکم کلی است که فقط زمانی حمل بر موضوع می‌شود و می‌گوئیم: زید موجود است، که موضوع نزد نفس معقول باشد.

اشکال ششم[1]

انسان معقول دارای حقیقت و ماهیتی است و در حدّ او وجود

---

۱. رسالة الاوصاف و الموصوفات: ۴۰۳ ـ ۴۰۶؛ ر.ک. المشاعر: ۱۴ – ۱۳.

دخالتی ندارد چنانکه می‌توان معنی انسان را تعقّل کرد بدون آن‌که موجود یا معدوم بودن او را در نظر گرفت، پس به‌ناچار لازم می‌آید که معنی وجود از خارج ذات انسان برای او لازم شده باشد. وجود انسانیت همان معنایی است که از دیگری اکتساب کرده است زیرا جسمانیت یا حیوانیت و ناطقیت از ذات او نشأت گرفته و با جعل جاعل برای او تحقّق پیدا نکرده است. پس گویی خداوند متعال جسم را برای انسان جعل نکرده بلکه خداوند انسان را موجود کرده است و انسان وقتی ایجاد می‌شود حتماً باید جسم باشد. پس معلوم می‌شود که وجود یک معنای زائد بر ذات انسان در اعیان است، چرا که تنها چیزی که مستفاد از غیر است همین معناست.

پاسخ خیام: اگر پذیرفتیم وجود تنها معنایی است که ذات انسان از غیر استفاده می‌کند، پس چگونه می‌توان پذیرفت که با این حال، وجود معنایی زائد بر ذات شیء در اعیان می‌باشد؟ زیرا ذات انسان در هنگامی که معدوم است چگونه نیاز به دیگری پیدا می‌کند؟ بلکه نیاز و افتقار مربوط به موجودات است نه معدومات. پس چنین باید گفت: انسان وقتی که ذاتی را تعقّل می‌کند و احوال آن را اعتبار می‌کند و در آن به تفصیلات عقلی می‌پردازد، اوصاف آن ذات را متنوع می‌یابد. برخی از این اوصاف ذاتیات هستند و برخی عرضیات، وگویی وجود در تمام اشیاء از قبیل عرضیات است. شکی نیست که وجود معنایی زائد بر ماهیت معقوله است و ما هم در این مطلب سخنی نداریم، بلکه بحث درباره وجود در اعیان است. عقل وقتی معنای انسانیت را

تعقّل می‌کند می‌فهمد که حیوانیت و ناطقیت جزء ذاتیات اوست و جعلی نیست ولی وجود برای انسان از جانب غیر است به این معنی که ذات اگر معدوم باشد موصوف به وجود نیست بلکه اعتبار صفت وجود برای ذات انسانیت از جهت تعلق انسانیت به غیر است. بنابراین، آنچه متعلق به غیر است همان ماهیت انسان است و وجود فقط عنوانی است که در پی این تعلق، به ذات انسان نسبت داده می‌شود.

و به عنوان نتیجه بحث می‌گوید:

«فقد تبیّن و صحّ أنّ الموجود فی الاعیان و وجوده شیء واحد و إنّما یحصل هذا التکثّر عند کونه معقولاً و صیرورته ماهیة معقولة مضافاً إلیها ذلک المعنی المعقول المسمّی وجوداً.»[1]

منابع

۱ـ خیام، عمر، تتمة رسالة الکون و التکلیف، ضمن رسائل عمر خیام، به اهتمام ب.ا. روزنفلد و آ.پ. یوشکویچ، مسکو، ۱۹۶۲م.

۲ـ خیام، عمر، رسالة الاوصاف و الموصوفات، ضمن رسائل عمر خیام، به اهتمام ب.ا. روزنفلد و آ.پ. یوشکویچ، مسکو، ۱۹۶۲م.

۳ـ خیام، عمر، رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی، ضمن رسائل عمر خیام، به اهتمام ب.ا. روزنفلد و آ.پ. یوشکویچ، مسکو، ۱۹۶۲م.

۴ـ خیام، عمر، الکون و التکلیف، ضمن رسائل عمر خیام، به اهتمام ب.ا.

---

۱. رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی: ۳۹۸.

روزنفلد و آ.پ. یوشکویچ، مسکو، ۱۹۶۲م.

۵ ـ دوانی، جلال‌الدین محمد، شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، ضمن ثلاث رسائل، تحقیق سیداحمد تویسرکانی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۱۱ق.

۶ ـ سهروردی(شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی، حکمة الاشراق، ضمن مصنفات شیخ اشراق جلد دوم، تصحیح هنری کربن، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۷ق.

۷ـ سهروردی(شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی، التلویحات اللوحیة و العرشیة، ضمن مصنفات شیخ اشراق جلد یکم، تصحیح هنری کربن، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۷ق.

۸ ـ شیرازی(ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم، الحکمة المتعالیة، کتابخانه مصطفوی، قم، ۱۳۸۶ق.

۹ـ شیرازی(ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم، کتاب المشاعر، تصحیح هنری کربن، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳ش.

۱۰ـ میرداماد، محمدبن محمد، التقدیسات، ضمن مصنفات میرداماد جلد اول، عبدالله نورانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ش.

بررسی شبهه ابن کمونه

ابن‌کمونه که از شراح «حکمة الاشراق» است، درباره توحید حق تعالی اشکالی مطرح فرموده که شاید دو خداوند کاملا جداگانه که هیچ اشتراکی در صفات و آفرینش نداشته باشند موجود باشند.

تلاش برای حلّ چنین شبهه‌ای که یکی از مهمترین مسائل حکمت الهی را هدف گرفته آغاز گردیده و بیانات مختلفی برای فرار از آن ابراز شده است. ملاصدرا نیز از بیانات متفاوتی در جهت حلّ این مشکل استفاده کرده است و آن را در صورت پذیرش اصالت ماهیت در واجب، غیر قابل پاسخ می‌داند. وی معتقد است که پاسخ صحیح به این شبهه از ابتکارات اوست.

دلیل توحید

برای اثبات آنکه واجب الوجود تعالی در وجوب وجود هیچ شریکی ندارد، استدلالی از سوی حکما نقل شده است که صدرالمتألهین (ره) آنرا به مشهور حکما نسبت می‌دهد. خلاصهٔ آن استدلال چنین است.[1]

اگر واجب الوجود بالذات متعدد باشد به این‌گونه که دو واجب بالذات بتوان فرض کرد که وجوب وجود بین آن دو مشترک باشد و تمیّز آن دو به واسطهٔ امری، ماوراء وجوب وجود باشد، در این صورت وجه امتیاز میان این دو واجب الوجود داخل در ذات آن دو بوده و ترکیب لازم می‌آید. در حالی که واجب الوجود بالذات بسیط است و هیچ‌گونه ترکیبی در ذات آن راه ندارد.

اگر فرض کنیم که وجه امتیاز این دو واجب خارج از ذات آن دو است، در این صورت به‌واسطهٔ یک امر عرَضی، دو واجب با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند. از آنجا که امور عرضی معلّل است، باید برای وجه امتیاز این دو واجب علتی جستجو شود.

---

۱. اسفار ۶: ۵۷.

اگر کسی بگوید: وجه امتیاز ـ یعنی آن امر عرضی خارج از ذات واجب الوجود ـ معلول ذات واجب الوجود است، در این صورت باید بپذیرد ذات واجب الوجود بر تمیّز آن تقدّم وجودی دارد، در حالی که قبل از تمیّز، ذاتی نیست که بخواهد علت تمیّز بشود. از سوی دیگر، از آنجا که حقیقت این دو واجب الوجود یک ذات است، در نتیجه تعیّن و وجه امتیاز آنها نیز باید یکی باشد زیرا اگر ملزوم واحد باشد، لازم نیز واحد خواهد بود. به عبارت روشن‌تر، در صورتی که وجه امتیاز خارج از ذات این دو واجب باشد و علت وجه امتیاز خود ذات فرض شود، پس در مقام علت تفاوتی میان دو واجب نیست بلکه آن دو متحد و یکی هستند. یک شیء عامل دو امتیاز و دو تعیّن نمی تواند باشد.

اما اگر کسی بگوید: وجه امتیاز دو واجب الوجود خارج از ذات آنها ولی معلول شیء دیگری است، این محذور پیش می‌آید که ذات واجب برای تمیّز نیاز به غیر پیدا کند و این نیز محال است.

طرح شبهه ابن‌کمونه

ابن‌کمونه که ظاهراً یکی از فلاسفهٔ یهود بوده است و از شارحان «حکمة الاشراق» به حساب آمده بر این استدلال شبهه‌ای وارد کرده است که البته مفاد آن شبهه ابتدا در کلمات خود جناب شیخ اشراق مطرح گردیده است[1] سپس توسط دیگران مورد نقد و بررسی قرار

۱. مطارحات: ۳۹۲.

گرفته است.[1]

حاصل آن شبهه چنین است: محتمل است دو هویت بسیط مجهول الکنه وجود داشته باشد که ذاتشان با یکدیگر متباین باشند و وجوب وجود آن دو هویت برای آنها عَرَضی بوده و خارج از ذات آن دو باشد.

در توضیح این اشکال می‌توان بیان کرد: وجه اشتراک و وجه امتیاز دو شیء چند صورت می‌تواند داشته باشد:

الف: وجه اشتراک جزئی از ذات و وجه امتیاز جزء دیگری از ذات باشد و این فرض دربارهٔ دو واجب الوجود محال است زیرا واجب الوجود بالذات امری بسیط است به‌طوری که هیچ‌گونه ترکّبی در آن راه ندارد.

ب: دو شیء در تمام ذات با یکدیگر مشترک باشند و امتیاز آنها به واسطهٔ اموری خارج از ذات آنها باشد. اشکالی که بر این فرض وارد است همان است که در خلاصهٔ استدلال مشهور حکما دربارهٔ اثبات توحید گذشت.

ج: وجه اشتراک دو شیء عین وجه امتیاز آنها باشد به این‌گونه که تفاوت آن دو در شدّت و ضعف و کمال و نقص باشد همان‌گونه که نور قوی و نور ضعیف با یکدیگر تفاوت دارند و واضح است که دو واجب الوجود چنین نسبتی با یکدیگر ندارند زیرا معنا ندارد که دو واجب الوجود بالذات در دو مرتبه از وجود قرار گیرند؛ یکی در مرتبهٔ کمال و

---

۱. جهت اطلاع از پاسخ‌های محقّق دوانی و صدرالدین دشتکی و مباحثه آنها و نقد ملاصدرا بر ایشان رجوع کنید به اسفار ۶: ۹۲ ـ ۶۳.

دیگری در مرتبهٔ نقص و ضعف.

د: وجه اشتراک و وجه امتیاز دو شیء خارج از ذات آن دو باشد و این فرض نیز معقول نیست زیرا رابطه بین دو ذات با یکدیگر از این دو حالت خارج نیست: یا از هم امتیازی دارند یا هیچ امتیازی از هم ندارند. محال است دو ذات، وجه امتیاز و وجه اشتراکشان هر دو به‌طور کامل خارج از ذاتشان باشد و هیچ نسبتی بین دو ذات آنها از لحاظ تباین یا اشتراک، وجود نداشته باشد.

ه: دو ذات هیچ‌گونه اشتراک با هم نداشته باشند و وجه امتیاز آنها به تمام ذات باشد در حالی که وجه اشتراک آن دو خارج از ذاتشان است.

ابن‌کمونه شبههٔ خود را بر این فرض اخیر استوار کرده است و می‌گوید: شاید دو واجب الوجود مجهول الکنه داشته باشیم که به تمام ذات با یکدیگر متباین باشند و در عین حالی که بسیط هستند هر دو مصداق مفهوم واجب الوجود باشند ولی این مفهوم مشترک بین دو واجب، امری خارج از ذات آن دو باشد که بر آنها به صورت عَرَضی حمل می‌شود. پس وجه امتیاز آنها عین ذات و وجه اشتراک آنها خارج از ذات آن دو باشد.

البته شبهه ابن‌کمونه مربوط به این نیست که فقط دو ذات واجب الوجود باید متحقق باشد بلکه طبق این نظریه می‌توان چندین ذات واجب الوجود متباین با یکدیگر را فرض کرد و چون وجه امتیاز آنها جزء ذات یا خارج از ذات آنها نیست اشکالات فرض‌های قبلی بر این

نظریه وارد نمی‌باشد.

اشکال: برخی خواسته‌اند به ابن‌کمونه این‌گونه جواب دهند که وجوب وجود ـ یعنی آن امر مشترک بین دو واجب الوجود ـ اگر جزء ذات واجب‌الوجود نباشد پس باید عَرَض برای واجب باشد؛ و می‌دانیم که عرض نیاز به علت دارد. پس اشکالی در بیان ابن‌کمونه یافت می‌شود و آن این است که هیچ کدام از این دو هویتی که ابن‌کمونه فرض کرده است واجب الوجود ـ بما هو واجب الوجود ـ نیست، بلکه چیزی دیگری که عارض بر این هویات می‌شود واجب الوجود است. معلوم می‌شود که این دو هویت بسیطهٔ مفروض، در مرتبهٔ قبل از عروض وجوب وجود بر آنها ممکن الوجود می‌باشند.

جواب: در جواب این اشکال، ابن‌کمونه توضیح می‌دهد که چگونه می‌توان فرض کرد شیء‌ای واجب الوجود بالذات باشد و وجوب وجود برای او عَرَضی باشد و در عین حال اثبات این عرض برای آن ذات، نیاز به علت نداشته باشد.

برای تبیین مطلب به چند مقدمه نیاز است:

۱ـ ذاتی در باب برهان و ذاتی در باب ایساغوجی (کلیات خمس) دو اصطلاح است که با یکدیگر تفاوت می‌کند و رابطه بین آنها عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی ذاتی باب برهان شامل ذاتی باب ایساغوجی است به‌علاوه اینکه شامل اعراض ذاتیه‌ای که لازم شیء است می‌باشد. ذاتی باب ایساغوجی عبارت است از مقوّمات ماهیت ـ یعنی جنس و فصل ـ ولی ذاتی باب برهان علاوه بر جنس و فصل تمام

اعراض را که خارج از ماهیت و لازم آن هستند شامل می‌شود.[۱]

۲ـ عوارضی که بر یک شیء حمل می‌شود یا عارض وجودند یا عارض ماهیت. مثلاً حرارت عارض وجود آتش است و ماهیت آتش چنین لازمه‌ای را ندارد چناچه ما آتش را تصوّر می‌کنیم در حالی که حرارتی بر آن مترتّب نیست. ولی رابطه میان زوجیت و عدد چهار به‌گونهٔ دیگری است؛ ماهیت عدد چهار به‌گونه‌ای است که زوجیت از لوازم آن ماهیت بوده و هیچگاه از آن ماهیت منفک نمی‌شود. قسم اول را عارض وجود و قسم دوم را عارض ماهیت شیء می‌نامند.

از آنجا که وجود برای یک شیء جعل می‌شود عوارض وجود در صورتی که لازم غیر قابل انفکاک آن باشند نیز با جعل وجودِ شیء، جعل می‌شوند. در صورتی که این عوارض لازم وجود نباشند، نیاز به جعل دیگری که اصطلاحاً به آن جعل مرکّب می‌گویند داریم. در مقابل، عوارض ماهیت قابل جعل نیستند زیرا اصل ماهیت مجعول نیست. پس عوارض آن نیز به طریق أولیٰ تحت قدرت جعل قرار نمی‌گیرد.[۲]

۳ـ عوارض یک شیء دو قسم‌اند یکی محمول بالضمیمه و دیگری خارج محمول.

الف) محمول بالضمیمه: محمول بالضمیمه آن است که یکی خارج از دیگری بوده عارض آن شود و ما از عروض یکی بر دیگری و

---

۱. ر.ک. شرح منظومه، منطق: ۳۹.
۲. ر.ک. شرح منظومه، حکمت: ۸۹.

چگونگی وجود آنها صفتی را انتزاع کنیم که بر معروض حمل کنیم. مثل ضحک برای انسان؛ ضحک یک عرضی است از مقولهٔ کیف که عارض بر انسان می‌شود و از عروض ضحک بر انسان معنای ضاحک را انتزاع می‌کنیم و بر انسان حمل می‌کنیم و می‌گوئیم: انسان ضاحک است. ویژگی این محمول آن است که از ذات معروض انتزاع نشده است بلکه از یک شیء‌ای خارج از ذات که عارض بر آن ذات شده انتزاع می‌گردد.

ب) خارج محمول: خارج محمول یک معنای انتزاعی است که از حاقّ ذات اشیاء انتزاع می‌گردد و بر خودش حمل می‌شود مثل مفهوم شیئیت که از ماهیات مختلف انتزاع شده بر آنها حمل می‌گردد یا مفهوم امکان که از ماهیت انتزاع می‌شود و دوباره بر آن حمل می‌گردد. پس منشأ انتزاع خارج محمول، ذات شیء است نه چیزی خارج از شیء.

شباهت محمول بالضمیمه و خارج محمول در این است که هر دو نشان دهنده مفاهیمی غیر از ذات اشیاء هستند؛ یعنی مفهوم ضاحک و ممکن غیر از مفهوم انسان است. تفاوت آن دو در این است که ضاحک از وجودی خارج از ذات انسان انتزاع می‌شود در حالی که منشأ انتزاع ممکن خود ذات انسان است.[1]

ابن‌کمونه می‌گوید: محتمل است دو واجب الوجود داشته باشیم که

---

۱. ر.ک. شرح منظومه، منطق: ۳۹.

هر دو مجهول الکنه و بسیط بوده و به تمام ذات با یکدیگر مغایر باشند ولی وجه اشتراک آن دو در واجب الوجودِ بالذاتْ بودن آنها است. مفهوم وجوب وجود یک مفهوم عرَضی خارج از ذات آن دو هویت است که بر آنها حمل می‌شود ولی نه محمول بالضمیمه باشد تا نیاز به منشأ انتزاعی خارج از ذات داشته باشد بلکه این مفهوم یک خارج محمول است که از این دو ذات انتزاع می‌شود و از عوارض ماهیت به حساب می‌آید و مجعول نیست. مراد از واجب الوجود بالذات، ذاتی باب برهان است؛ نه ذاتی باب ایساغوجی. پس اشکال مستشکلین که اگر وجوب وجود عرضی برای ذات باشد معلّل است وارد نمی‌باشد. معلّل بودن مربوط به محمول بالضمیمه است که از عوارض وجود شیء می‌باشد.

پاسخ شبههٔ ابن‌کمونه

تاکنون به بیان شبهه ابن‌کمونه پرداختیم ولی در مقام جواب به این شبهه چنین می‌گوئیم:

برای دفع شبهه، کافی است واجب الوجود را وجود صرف بدانیم و ماهیت در واجب الوجود راه نداشته باشد؛ خواه قائل به اصالت ماهیت باشیم یا قائل به اصالت وجود. پس اگر کسی با آنکه ماهیت را در ممکنات اصیل می‌داند و وجود را امری اعتباری می‌پندارد وقتی دربارهٔ واجب الوجود بحث می‌کند ماهیت را از واجب سلب کرده و وجود واجب الوجود را عین ماهیت او بداند، می‌تواند به شبهه

ابن‌کمونه پاسخ گوید.

این نکته را ذکر کردیم تا روشن شود وقتی صدرالمتألهین (ره) در «اسفار» فرموده است شبهه ابن‌کمونه بنابر اصالت ماهیت قابل پاسخ دادن نیست[۱] مرادش نظریه اصالت ماهیت در همه موجودات نیست بلکه مقصود این است که اگر در خداوند متعال ماهیت را اصیل بدانیم در این صورت نمی‌توانیم به ابن‌کمونه پاسخ دهیم.

وی معتقد است شبهه از آنجا پیدا می‌شود که وجود را امری انتزاعی و اعتباری بدانیم و خداوند متعال را حقیقتی مجهول الکنه بخوانیم چنان‌چه از شروع فلسفه اشراق تا زمان حکمت متعالیه این نظریه شهرت یافت.[۲] وگرنه اگر وجود حقیقتی خارجی و عین هویت حق تعالی باشد و واجب الوجود فقط وجود بحت و بسیط باشد این شبهه جایی ندارد زیرا فقط یک حقیقت است که همه هویت آن عین وجود است و دو واجب الوجودی که دارای حقایق به کلّی متفاوت باشند قابل تصوّر نیست. به همین جهت این شبهه بر شیخ‌الرئیس[۳] و فارابی[۴] که معتقدند خداوند دارای وجودی اصیل است وارد

---

۱. اسفار ۶: ۵۹ـ ۵۸.

۲. در مقاله‌ای توضیح داده‌ایم که خیام قبل از سهروردی به اصالت ماهیت معتقد بوده و برای اثبات آن به استدلال‌های گوناگونی رو آورده است اما در هر حال تا زمانی که حکمت اشراق شکوفا شده، نظریه مشهور میان حکمای اسلامی همان اصالت وجود بوده است.

۳. ر.ک. تعلیقات: ۱۸۶.

۴. ر.ک. فصوص: پنجاه و چهار.

نمی‌شود.

پاسخ صدرا

اما پاسخ به ابن‌کمونه بنابر اصالت وجود این‌گونه است: هر گاه ما یک مفهومی را از شیءای انتزاع می‌کنیم این انتزاع بدون ملاک نمی‌تواند باشد بلکه حتماً باید در شیء خصوصیتی باشد که از آن خصوصیت، این مفهوم را انتزاع کنیم. زیرا اگر انتزاع مفاهیم از اشیاء بدون ملاک باشد، هر مفهوم انتزاعی بر هر شیءای صدق خواهد کرد. اگر از دو شیء مختلفی یک مفهوم را انتزاع کنیم به این معنی است که به این دو شیء مختلف با توجه به وجه اشتراک آن دو نگریسته‌ایم و گرنه از دو شیء متفاوت از آن جهت که با هم متباین هستند نمی‌توانیم مفهوم واحدی را انتزاع کنیم مثلاً از احمد و علی در صورتی مفهوم انسان انتزاع می‌شود که توجه به اشتراک این دو داشته باشیم که حیوان ناطق است. ولی اگر فقط به خصوصیات هر کدام توجه کنیم نمی‌توانیم از این خصوصیات متباینه مفهوم واحد انسان را انتزاع کنیم. همین واقعیت دربارهٔ کمّ و کیف که از اجناس عالیه هستند و هیچ‌گونه وجه اشتراکی در ذات با یکدیگر ندارند پیش می‌آید، یعنی فقط در صورتی یک مفهوم واحد را می‌توانیم از دو جنس عالیه مثل کمّ وکیف انتزاع کنیم که توجه به وجه اشتراک کمّ و کیف داشته و از تباین در تمام ذات آن دو صرف نظر کنیم. وجه اشتراک این دو جنس عالی در نحوه وجود آن دو است؛ یعنی وقتی کمّیت را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم اگر بخواهد در اعیان تحقق داشته باشد، به موضوع نیاز دارد و در موضوع حلول

می‌کند، پس وجود او متکی به غیر خویش است. هنگامی که کیف را نیز ملاحظه می‌کنیم همین وجود وابسته به دیگری را نیز در آن می‌یابیم. از این وجه اشتراک که خارج از ذات کمّ و کیف است و به نحوهٔ وجود آنها ارتباط پیدا می‌کند مفهوم واحد عرض را ـ یعنی وجود متکی به غیر را ـ انتزاع و بر هر دوی آنها حمل می‌کنیم.

اکنون به مسأله‌ای که ابن‌کمونه مطرح کرده است باز می‌گردیم: اگر دو هویت به تمام ذات خویش متفاوت و بسیط باشند که در هیچ جهتی با یکدیگر مشترک نباشند و فقط مفهوم واحد واجب الوجود را از آن دو انتزاع و بر آنها حمل کنیم، و به نحو خارج محمول بوده و از ذات هر دو خارج باشد، چگونه یک مفهوم واحد واجب الوجود از دو شیء که به تمام ذات متباینند انتزاع می‌شود؟ طبق بیان فوق، فقط زمانی این مفهوم واجب الوجود از دو شیء متباین انتزاع می‌شود که در آن دو شیء خصوصیت مشترکی باشد تا آن خصوصیت منشأ انتزاع برای آن مفهوم یگانه گردد.

ابن‌کمونه خود تصریح کرده است که این خصوصیت خارج از ذات دو هویت بسیط نیست تا وجوب وجود محمول بالضمیمه باشد. پس این خصوصیت در ذات دو هویت نهفته است. بنابراین، بر نظریه او دو اشکال می‌توان مطرح کرد:

یکی آن‌که وجود چنین منشأ انتزاع مشترکی در ذات آنها باعث ترکّب ذات آن دو هویت می‌شود در حالی که فرض شده بود که هر دو بسیط اند.

دیگر آن‌که وجه اشتراک آن دو هویت در ذات آنها ریشه پیدا می‌کند در حالی که طبق فرض ابن‌کمونه این دو هویت به تمام ذات با هم متباین هستند.

پس آنچه ابن‌کمونه فرض کرده بود که دو واجب الوجود بسیط تحقق داشته باشند و در تمام ذات با هم متباین باشند خلاف حکم عقل است.[1]

به تعبیر دیگر، خداوند که دارای وجوب ذاتی است دارای هیچ نقص و امکانی در ذات خود نیست و هر آنچه برای او امکان دارد، برای او حاصل است. هیچ صفتی از صفات الهی نیست که با گذشت زمان برای او حاصل شود و هیچ کمالی نیست که زمانی فاقد آن باشد و با تغییرات او به وجود آمده باشد. او از هر جهت واجب است.

اگر فرض کنیم که واجب الوجود دیگری غیر از خداوند متعال متحقّق باشد، مسلّماً نه علّت خداوند است و نه معلول خداوند و نه آن‌که هر دو معلول موجود دیگری هستند زیرا همه این فرض‌ها باطل است. بنابراین، هیچ ارتباط خاصّی میان آنها برقرار نیست. پس هر کدام دارای مرتبه‌ای وجودی است و دارای کمالاتی است که دیگری از آن بی‌بهره است. پس هر کدام در عین حال که کمالات وجودی خود را دارا است، از تعدادی از کمالات وجودی محروم است و حقیقت او مرکّب از وجدان و فقدان یعنی کمال و نقص است. بنابراین، با فرض

---

۱. اسفار ۶: ۶۰.

واجب الوجود ثانوی، هر دو فردِ واجب الوجود مرکّب و از وجوبِ وجود خارج می‌شوند.[۱]

پاسخ امام

مرحوم امام خمینی نیز بنابر اصالت وجود، شبهه ابن‌کمونه را چنین پاسخ می‌دهند: اگر در دار تحقّق فقط یک حقیقت موجود باشد که آن حقیقت وجود است، بنابراین واجب الوجود دوّم عبارت از عدم یا ماهیت می‌باشد که هر دو فرض محال است. در صورتی که قائل به اصالت ماهیت باشیم می‌گوئیم: واجب الوجود دارای ماهیتی واجد تمام کمالات است، اگر واجب الوجود دوّمی حقیقتی به کلّی متباین با واجب الوجود اوّل باشد دارای حقیقتی عاجز، جاهل، کاذب، غیر متکلّم بوده و به‌طور خلاصه همه نقائص در او جمع است و چنین موجودی واجب الوجود نیست.[۲]

تذکر: البته با همه بحث‌هایی که صورت گرفته است، ابهاماتی در مورد شبهه ابن‌کمونه باقی است زیرا هنگامی که پای قوّهٔ واهمه به میان آید و تصوّر دو واجب الوجود کاملاً متباین و بسیط را به میان آوریم، که در خلق جهانی که ما جزوی از آن محسوب می‌شویم با هم شریک نباشند بلکه هر کدام مخلوقات خود را دارا باشند، این پرسش همواره مطرح است که ما با قوّهٔ واهمه نام واجب الوجود بر آن موجود دوّم می‌نهیم و اگر چه صفت وجود به او می‌دهیم اما توجه داریم که اگر خداوند

---

۱. الشواهد الربوبیه: ۳۷، اسفار ۱: ۱۳۵، شرح هدایه اثیریه: ۲۹۲.
۲. تقریرات فلسفه ۲: ۷۱.

متعال وجود بحت و بسیط است، حقیقتاً باید آن دیگری حقیقتی باشد که ما اصلاً هیچ خبری از آن نداریم و لازم است کمالاتی داشته باشد که ما هیچ مشابه آن را ندیده باشیم و قاعده‌ای که می‌گوید: واجب الوجود از هر جهت واجب است و هیچ جهت امکانی در او نیست مربوط به کمالاتی است که برای واجب قابل تصوّر یا اثبات باشد. امّا نداشتن آنچه برای واجب الوجود قابل تصوّر نیست و کمال او محسوب نمی‌شود بلکه کمال موجود دیگری است، نقصی برای واجب محسوب نمی‌شود. ما به خوبی آگاهیم که فقط کمالات و صفاتی که ما آنها را به عنوان کمال تشخیص می‌دهیم و آنها را درک می‌کنیم به خداوند متعال نسبت می‌دهیم، پس اگر کمالاتی باشد که ما هیچ نمونه‌ای از آن را در دسترس نداریم، در عین حالی که وهم آن را محتمل می‌داند، عقل توان ردّ آن را ندارد. آری، احتمال چنین خدایی هیچ ثمره‌ای جز بازی با اوهام و هموار کردن راه خیالات در فلسفه الهی ندارد.

منابع

۱ـ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، التعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.

۲ـ خمینی، روح‌الله، تقریرات فلسفه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.

۳ـ سبزواری، ملاهادی، شرح غرر الفوائد (شرح منظومه، حکمت)، چاپ ناصری، تهران، چاپ سنگی.

۴ـ سبزواری، ملاهادی، شرح اللئالی المنتظمة (شرح منظومه، منطق)، چاپ ناصری، تهران، چاپ سنگی.
۵ ـ سهروردی، شهاب‌الدین، المشارع و المطارحات، ضمن مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش.
۶ ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الحکمةالمتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
۷ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، شرح الهدایة الاثیریة (اثیرالدین ابهری)، افست از چاپ سنگی، آقامیرزا محمدعلی کتابفروش.
۸ ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.
۹ـ فارابی، ابونصر محمد، فصوص الحکمة، تحقیق علی اوجبی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱ ق.

صفات واجب الوجود بالذات

از مباحث مهم فلسفه الهی صفات واجب الوجود بالذات است. صفات حق تعالی و تقسیمات آن و اتحاد آن با ذات و ارجاع صفات سلبی به ثبوتی و دیگر مباحثی که در این قسمت از فلسفه مطرح است نیازمند تحقیق و تبیین دقیق است. این مقاله کمتر به نقل و نقد آرای مختلف در این زمینه پرداخته بلکه سعی دارد تا خلاصه‌ای از کلمات و آرای صدرالمتألهین و پیروان حکمت متعالیه را در این زمینه ارائه کند.

ویژگی‌های واجب‌الوجود بالذات

بحث پیرامون صفات جمالیه و جلالیهٔ حق تعالی با نگاهی اجمالی به برخی از ویژگی‌های واجب الوجود بالذات آغاز می‌گردد. ویژگی‌های واجب الوجود بالذات به‌طور اجمال و فهرست گونه عبارتند از:

۱ـ واجب الوجود علت ندارد.

۲ـ واجب الوجود هیچ مکافی ندارد که متلازم یکدیگر باشند.

۳ـ واجب الوجود وجود محض است.

۴ـ واجب بسیط است و ترکّبی ندارد.

۵ـ واجب از هر جهت واجب است.

۶ـ واجب دارای همه کمالات وجودی است.

۷ـ واجب الوجود واحد است. این ویژگی، خود دارای سه بخش است:

الف) واجب شریک در وجوب وجود ندارد.

ب) واجب شریک در ربوبیت و خالقیت ندارد.

ج) واجب شریک در هیچ مفهومی که بر آن صدق می‌کند از حیث مصداق ندارد.

۱ـ واجب الوجود بالذات علّت ندارد

از آنجا که شیء تا واجب نشود موجود نمی‌گردد، پس چیزی که معلول است واجب الوجود بالغیر است. این وجوب غیری مربوط به ممکن بالذات است و واجب بالذات نمی‌تواند وجوب بالغیر داشته باشد زیرا اگر آن چیزی که علّت است و وجوب معلول از آن حاصل می‌شود اعتبار نگردد، معلول از دو حال خارج نیست:

اگر وجوب وجود در معلول بدون ملاحظه علت باقی است، در این صورت معلوم می‌شود وجوب وجودش بواسطهٔ غیر نبوده است. اگر وجوب وجودش بدون ملاحظه علت باقی نماند،پس معلول وجوب وجود بالذات ندارد.

بنابراین، معلول و واجب الوجود بالغیر بودن با واجب الوجود بالذات بودن جمع نمی‌شود.

۲ـ واجب الوجود مکافی ندارد

در این بحث، مراد از تکافؤ بین دو شیء تلازم عقلی است که هر کدام به حسب ذات خود خواهان وجود دیگری باشد و چون چنین معنائی تحقق پیدا نمی‌کند مگر میان دو شیء‌ای که هر کدام وجوب خود را از دیگری گرفته باشد یا آنکه هر دوی آنها وجوبشان را از علت ثانی اخذ کرده باشند، پس در صورتی دو شیء متکافی هستند که وجوب بالغیر داشته باشند. از آنجاکه واجب الوجود بالذات نمی‌تواند وجوب بالغیر داشته باشد، در نتیجه نمی‌تواند با چیز دیگری تکافؤ داشته باشد.

۳ـ واجب الوجود وجود محض است

این خصوصیت واجب الوجود را که وجود محض است با عنوان این که ماهیتش عین انّیّت و وجود او است، مطرح نموده‌اند. منظور از این عنوان چنین است که واجب الوجود ماهیت ندارد؛ یعنی واجب الوجود مثل ممکنات نیست که برای او، یک ذات فرض شود که وجود عارض آن شده باشد بلکه حقیقت او فقط وجود اوست.

دربارهٔ این ویژگی گفته‌اند که معنی آن بنابر اصالت وجود و اصالت ماهیت تفاوت می‌کند زیرا اگر وجود را امر اعتباری بدانیم و موجودیت شیء را در ذات ماهیت اشیاء بدانیم به این معنی که ماهیت آنها در اعیان واقع است، و وجود آنها از ماهیت انتزاع می‌شود، پس در اشیائی که دارای ماهیت هستند، ماهیت آنها اصیل است؛ نه آنکه وجود آنها اصیل باشد.

معنی این که «وجود در ممکنات زائد بر ماهیت آنها است» این است که ماهیت آنها در حدّ ذات خود به‌گونه‌ای نیست که موجودیت از آن انتزاع شود مگر به حسب شیء دیگر، و معنی اینکه «وجود عین ذات واجب است» این است که ذات واجب به‌گونه‌ای است که اگر ملاحظه شود از آن موجودیت انتزاع می‌شود.

و اگر قائل به اصالت وجود شویم و بگوئیم: وجود هر شیء حقیقت خارجی و موجود در واقع است، پس معنای این عبارت چنین می‌شود که ذات ممکن و هویت آن به‌گونه‌ای نیست که اگر از موجِد و مقوّم آن صرف نظر کنیم، در اعیان موجود شود زیرا هویت‌هایی که

معلول هستند ذاتاً نیازمند به موجِد و جاعل خود هستند. بنابراین، وجود ممکن با جعل بسیط حاصل می‌شود، و وجودِ جاعلْ مقوّم وجود مجعول است. پس اگر قطع نظر کنیم از وجود جاعل و فقط به وجود مجعول بنگریم، وجود مجعول متحقّق نخواهد بود؛ بر خلاف واجب زیرا واجب الوجود موجود بذاته است نه موجود بغیره. در نتیجه ممکن الوجود، وجودش فقط توسط واجب الوجود تمام می‌شود و وجود واجب تمام کننده وجود غیر از خودش است، در حالی که وجودش از دیگران بی نیاز است و معنای عبارت «وجود در ممکنات زائد بر ذات است و در واجب عین ذات است» همین مفهوم می‌باشد.

دلیل این را که «ماهیت واجب عین انّیّت او است» این‌گونه آورده‌اند:

اگر واجب الوجود ماهیتی غیر از وجودش داشته باشد پس به تنهایی و با ملاحظه ذاتش نه موجود است نه معدوم؛ یعنی برای موجود شدن نیاز به سبب دارد و سبب او یا ذاتش است یا امری خارج از او و هر دو صورت محال است. زیرا اگر خودش سبب وجود خودش باشد، از آنجا که سبب وجوداً متقدّم بر مسبّب است لازم می‌آید که وجودش متقدّم بر وجودش شود و این محال است.

اگر دیگری سبب وجود واجب شود، نتیجه می‌شود که واجب الوجود معلول آن موجود دیگر باشد، و نتیجه آن اعتقاد به ممکن بودن واجب است، و این خلاف فرض است. پس ممکن نیست واجب

الوجود بالذات ماهیتی غیر از وجود خود داشته باشد.[۱]

بیان دیگر: ماهیت از حدود موجودات محدود انتزاع می‌شود یعنی قالبی است مفهومی که بر موجودات محدود منطبق می‌شود و عقل تنها موجودات محدود را می‌تواند به دو حیثیت، ماهیت و وجود، تحلیل کند ولی واجب الوجود که از هر گونه محدودیتی منزّه است هیچ ماهیتی ندارد.

۴ـ واجب الوجود بالذات بسیط است

منظور این است که واجب الوجود از هر گونه ترکیبی منزّه است و هیچ‌گونه جزئی برای واجب الوجود فرض نمی‌شود و دارای یک حقیقت بسیط است.

برای آن که بساطت بهتر روشن شود لازم است انواع ترکّب را به اختصار ذکر کنیم. قبلاً می‌گوئیم که گاهی دو شیء مستقل در کنار هم قرار می‌گیرند و ما یک کل را از آن دو جزء انتزاع می‌کنیم و یک مرکّب را فرض می‌کنیم. این یک ترکّب غیر حقیقی است که به آن ترکّب اعتباری گویند مثل یک دیوار که از اجزاء به هم آمیخته سنگ و سیمان تشکیل می‌شود. شکی نیست که چنین ترکّبی در واجب الوجود راه ندارد و آنچه در این ویژگی واجب، مورد بررسی قرار می‌گیرد ترکّب حقیقی است. ترکّب حقیقی شش قسم است:

۱ـ ترکّب از مادّه و صورت خارجی. چنین کثرتی در موجودات

---

۱. اسفار ۶: ۴۸.

مادّی وجود دارد و به نحو اتحادی است و از روشن‌ترین اقسام ترکّب و کثرت محسوب می‌شود.

۲ـ ترکّب از جنس و فصل. برای ماهیت‌های نوعی که دارای ترکّب خارجی هستند ذهن در مقام تحلیل ذهنی جنس و فصل را که لابشرط هستند اخذ می‌کند.

۳ـ ترکّب از مادّه و صورت ذهنی. در صورتی که ماهیت نوعی بسیط خارجی باشد ذهن در مقام تحلیل علاوه بر جنس و فصل برای آنها مادّه و صورت ذهنی اعتبار می‌کند، در صورتی که مشارکتی در معنای ماهوی آنها وجود داشته باشد. فرق جنس و فصل و مادّه و صورت ذهنی در «لا بشرط» و «بشرط لا» بودن آنها است.

۴ـ ترکّب از اجزای مقداری، یا ترکّب از اجزای بالقوه و مکان و زمان. اگر موجودی بالفعل وجود یکپارچه‌ای دارد و هیچ‌یک از اجزای آن فعلیت و تشخّص و مرز معیّنی ندارد ولی عقلاً تجزیه و تفکیک آنها از یکدیگر ممکن است چنین موجودی مرکب از اجزای مقداری می‌باشد و هر زمان چنین تجزیه‌ای انجام گیرد موجود واحد تبدیل به چند موجود می‌شود که هر کدام از آنها تشخّص و مرز معیّنی دارد. اجزای بالقوه اگر قابل اجتماع باشند معنایش این است که موجود مرکّب از آنها دارای امتدادات مکانی است و اگر قابل اجتماع نباشند و هر کدام با معدوم شدن دیگری به‌وجود آیند معنایش داشتن امتداد زمانی است، و هر دو نوع امتداد مخصوص اجسام است.

۵ـ ترکّب از ماهیت و وجود. ممکن است موجودی هیچ یک از این

ترکیب‌ها و کثرت‌ها را نداشته باشد و دارای ماهیت نوعیه بسیطه بوده باشد (اگر نوع بسیط داشته باشیم). در این صورت نه دارای فصل و جنس است و نه مادّه و صورت خارجی و ذهنی، و از ترکّب مقداری نیز منزّه است. ولی در هر صورت چون ممکن الوجود است مرکب از وجود و ماهیت است و در تحلیل عقلی بسیط محض نیست.

۶ ـ ترکّب از فقدان و وجدان. ممکن است موجودی علاوه بر آن که خصوصیات موجود سابق الذکر را داشته باشد، و از همه آن ترکّبات منزّه باشد ـ حتی از ترکّب از ماهیت و وجود هم منزّه باشد ـ مثل آن‌که مجرّد تامّ عقلی را در نظر بگیریم و به وجود تامّ و ماهیت تحلیل کنیم. در این صورت، وجود او هیچکدام از ترکّبات قبلی را ندارد اما از آنجا که طبق نظریه اصالت وجود، همواره وجود بر ماهیت مقدم است، در مرتبه‌ای که وجود حاضر است و ماهیت غایب، ترکیب از وجود و ماهیت در آن رتبه راه ندارد اما آن وجود نسبت به مافوق خود مطلق نبوده و مقید است، و در این صورت مرکّب از وجدان مرتبهٔ خودش و فقدان مرتبهٔ مافوقش می‌باشد.

با توجه به اقسام گوناگون ترکیب، واجب الوجود از هر جهت بسیط است و هیچ ترکّبی به آن را ندارد.

۵ ـ واجب الوجود بالذات از هر جهت واجب است

یعنی هر چیزی که عقلاً برای واجب الوجود، به امکان عام، ممکن باشد وجوب وجود دارد؛ یعنی مصداق امکان عام در واجب الوجود ضروری است و نمی‌شود برای واجب صفتی را فرض کرد که ممکن

است این صفت ثابت باشد و ممکن است این صفت را نداشته باشد.

طبق بیان برخی، طبق این قاعده خداوند حالت منتظره نسبت به صفات خود ندارد. اگر مفاد قاعده چنین باشد، این خصوصیت از خواص واجب نیست بلکه هر موجودی که دارای تجرّد باشد و حرکت و تغییر در آن راه نداشته باشد از این ویژگی برخوردار است.

طبق نظر برخی، این قاعده با عینیت خداوند و صفات او متحد است. نگارنده طی مقاله مستقلی به شرح مفاد و استدلال‌ها و بیانات این قاعده پرداخته است.[۱]

۶ـ واجب الوجود بالذات دارای همهٔ کمالات وجودی است

این ویژگی واجب الوجود ناشی از چند مقدمه است:

اولاً واجب الوجود بالذات بسیط است و هیچ‌گونه ترکّبی به او راه ندارد.

ثانیاً آنچه هیچ‌گونه ترکّبی به او راه نداشته باشد دارای همه حقایق هستی است و هیچ کمالی یافت نمی‌شود که فاقد آن کمال باشد و معلوم می‌شود که واجب الوجود دارای تمام کمالات هستی است.

مقدمه اول را که در ذات واجب الوجود هیچ ترکّبی راه ندارد، در ویژگی سابق ذکر کردیم و در قسم ششم از ترکیب گفتیم که وجود مقدم بر ماهیت است و وقتی مرحلهٔ ذات وجود ملاحظه می‌شود اثری از ماهیت نیست. اگر چه در رتبهٔ متأخر، همان وجود با ماهیت همراه

---

۱. مقاله مذکور در همین مجموعه منتشر گردیده است.

است. ولی در مرتبه وجود، ماهیت با وجود نیست تا موجب ترکّب گردد ولی در عین حال در این مرحله، وجود دو قسم است: یک قسم بسیط و یک قسم مرکب زیرا وجودی که فاقد هیچ کمالی از کمالات نیست بسیط محض است. آن وجودی که بعضی از کمالات را داراست و بعضی از کمالات را فاقد است بسیط نخواهد بود. چون حیثیّت وجدان بعضی از کمالات، غیر از حیثیت فقدان برخی از کمالات است و قهراً آن وجود مرکّب می‌شود. واجب الوجود که هیچ ترکبی به آن راه ندارد بسیط محض است و اگر موجودی بسیط حقیقی باشد، فقدان به هیچ وجه به آن راه ندارد. زیرا اگر چیزی با آن‌که بسیط حقیقی است، ولی واجد همه کمالات وجودی نباشد به صورتی که واجد بعضی از کمالات و فاقد برخی دیگر باشد هر آینه ذاتش از بودن بعضی اشیاء و نبودن بعضی دیگر تحصّل یافته است. پس ذات آن موجود به حسب تحلیل عقلی مرکّب از دو جهت مختلف می‌باشد. اگر چه آن ذات در خارج بسیط است، و حتی در ذهن عادی نیز بسیط است، اما در تحلیل دقیق عقلی از دو امر مرکّب است: مرکب از شیء و لاشیء و این خلاف فرض است.

۷ـ توحید واجب الوجود

در این قسمت به چند ویژگی از واجب الوجود می‌پردازیم:

الف) واجب الوجود در وجوب وجود شریک ندارد.

ب) واجب الوجود در ربوبیّت و خالقیت شریک ندارد.

ج) واجب الوجود در هیچیک از مفاهیم از نظر مصداق شریک

ندارد.

الف) واجب الوجود در وجوب وجود شریک ندارد؛ یعنی واجب الوجود تنها یک مصداق دارد و وجود دیگری یافت نمی‌شود که واجب بالذات باشد، بلکه همهٔ موجودات دیگر ممکن الوجودند. معنای آن این نیست که نوع واجب الوجود مثل انواع مجرّد تام فقط یک مصداق دارد زیرا واجب الوجود ماهیت ندارد و از نوعیت منزّه است. بلکه مراد این است که مفهوم واجب بیش از یک مصداق ندارد.

دلایل مختلف برای توحید واجب الوجود ذکر شده است که یکی از آنها برهان صدیقین به تقریر صدرالمتألهین است که: وجود دارای مرتبه‌ای است که کامل‌تر از آن امکان ندارد؛ یعنی دارای کمال بی‌نهایت است و چنین موجودی قابل تعدّد نیست و دارای وحدت حقه حقیقیه می‌باشد. در نتیجه، وجود واجب قابل تعدّد نیست زیرا اگر فرض شود که موجود دیگری نیز محقق باشد که او هم مثل واجب دارای تمام کمالات باشد لازمه‌اش این است که هر کدام از آنها فاقد کمالات عینی دیگری باشد یعنی کمالات هر یک محدود و متناهی است. در صورتی که بنابر آنچه ذکر شد کمالات واجب الوجود نامتناهی است.

ب) واجب الوجود در ربوبیت و خالقیت شریک ندارد. شرکی که در میان طوایف مختلف مشرکین شایع بوده و هست، شرک در خالقیت و بخصوص در تدبیر جهان است. یعنی با وجود آنکه اعتقاد به واجب الوجود یگانه (خدای واحد) در میان آنها بوده است ولی در

عین حال معتقد بوده‌اند که خداوند تنها یک یا چند مخلوق را آفریده است و دیگر نقشی در آفرینش سایر مخلوقات و تدبیر امور آنها ندارد. این‌گونه امور به وسیله کسانی انجام می‌شود که خودشان واجب الوجود نیستند اما در ایجاد و تدبیر سایر پدیده‌ها مستقل هستند و نیازی به واجب ندارند.

برای نفی چنین شریکی از واجب در آفرینش جهان و اداره آن چنین استدلال می‌کرده‌اند که: آفرینش، منحصر به آفرینش مستقیم و بی واسطه نیست و خدایی که نخستین مخلوق را مستقیماً و بی‌واسطه می‌آفریند افعال و مخلوقات آن را نیز با وساطت وی می‌آفریند و اگر صدها واسطه هم در کار باشند باز هم همگی آنها مخلوق باواسطهٔ واجب‌اند. به تعبیر دیگر علّتِ علّت نیز علت است و معلولِ معلول نیز معلول است. بدین‌وسیله معلولیت همه جهان نسبت به واجب اثبات شده است.

اما بر اساس اصول حکمت متعالیه و مخصوصاً با توجه به اصل تعلّقی بودن وجود معلول و عدم استقلال آن نسبت به علّتِ هستی بخش، این مطلب تبیین روشن‌تری پیدا کرد به این بیان که: هر چند هر علتی نسبت به معلول خود از نوعی استقلال نسبی برخوردار است، اما همه‌ی علت‌ها و معلول‌ها نسبت به خدای متعال عین فقر و وابستگی و نیاز هستند و هیچ‌گونه استقلالی ندارند. از این رو خالقیت حقیقی و استقلالی، منحصر به واجب است. همه موجودات در همه شئون خودشان و در همه احوال و ازمنه نیازمند به وی می‌باشند و

محال است موجودی در یکی از شئون هستی‌اش بی‌نیاز از وی گردد و بتواند مستقلاً کاری انجام دهد.[۱] در قرآن برای توحید ربوبی خداوند متعال برهانی اقامه شده است که این آیه کریمه به آن اشاره دارد: «لَو کانَ فیهِما آلِهَةٌ الّا الله لَفَسَدَتا»[۲]

ج) واجب الوجود در هیچیک از مفاهیم از نظر مصداق شریک ندارد؛ یعنی هیچ مفهومی را نمی‌توان یافت که مصادیقی مثل واجب الوجود و غیر از او داشته باشد. یعنی واجب الوجود با هیچ یک از ممکنات در مفهومی مشارک نیست که هر دوی آنها مصداق مشابه یکدیگر برای آن مفهوم باشند. اگرچه بعضی از مفاهیم مثل علم و قدرت و حیات بین واجب و برخی ممکنات مشترک است ولی از حیث مصداق با یکدیگر تفاوت دارند زیرا این صفات مثلاً، زائد بر ذات ممکنات هستند در حالی که در واجب این صفات عین ذات اویند. نیز حقیقت این مفاهیم و دیگر مفاهیم وجودیه ـ یعنی مرتبهٔ غیر متناهی آنها در شدت ـ مربوط به واجب است در حالی که در ممکنات مراتب وجودیهٔ آن مفاهیم با عدم و نقص آمیخته است.

به‌طور کلی این قسمت اشاره به آیه «لَیسَ کَمِثلِه شَیء»[۳] است. اینکه چیزی مشارک با واجب الوجود نیست به این بیان است که مشارکت بین دو چیز در صورتی تحقق می‌پذیرد که آن دو چیز متغایر و

---

۱. ر.ک. اسفار ۶: ۹۳.
۲. انبیاء: ۲۲.
۳. شوری: ۱۱.

متمایز از یکدیگر باشند و یک مفهوم واحدی نیز باشد که هر دو به آن مفهوم واحد متصف باشند. مثلاً دو فردی را که در انسانیت متحدند و در خیلی از خصوصیات متفاوتند مشارک یکدیگر در انسانیت می‌نامیم، و این در صورتی است که هر کدام از این دو فرد دارای چیزی باشد که از دیگری سلب شود تا تغایر حاصل شود، پس باید مرکب از نفی و اثبات باشند. از آنجا که واجب الوجود بالذات بسیط است و هیچ‌گونه ترکیبی در آن راه ندارد، و نفی و عدم در آن نیست پس هیچ مصداقی در مفهومی از مفاهیم با او مشارک نیست.

تقسیم اجمالی صفات

معنای صفت و اسم

آنچه در این بخش در نظر است که به آن بپردازیم تقسیم بندی اجمالی صفات خداوند متعال به ثبوتیه وسلبیه، یعنی صفات جلال و جمال الهی است ولی قبل از ورود به بحث مختصراً دربارهٔ معنی صفت که در ممکنات و واجب الوجود متعال به کار می‌رود توضیحاتی داده می‌شود.

گاهی صفت در مقابل ذات به کار برده می‌شود، و منظور این است که اگر ممکنی قائم به ذات خود باشد آن را ذات می‌گوئیم که اصطلاح دیگر آن لفظ «جوهر» است و اگر ممکن الوجودی قائم به ذات خود نباشد بلکه برای موجود شدن نیاز داشته باشد تا در موضوعی تحقق پیدا کند آن را صفت یا «عرض» می‌نامیم.

دربارهٔ ممکنات اصطلاح دیگری نیز وجود دارد: الفاظی که دلالت بر ذات ممکنی می‌کنند بدون ملاحظهٔ وصفی از اوصاف آن، به آن الفاظ «اسم» می‌گویند مانند لفظ محمد که دلالت بر ذات یک شخص می‌کند بدون توجه به خصوصیات آن شخص و لفظ علم که دلالت بر ذات معنای ممکن الوجودی می‌کند بدون توجه به خصوصیات دیگری. در مقابل این اصطلاح، اصطلاح صفت به‌کار برده می‌شود و آن لفظی است که دلالت بر ذات شیء با توجه به وصفی از اوصاف آن می‌کند. مانند دو لفظ عالم و قادر که دلالت بر انسانی می‌کنند که دارای علم و قدرت است.

تا کنون با دو اصطلاح در ممکنات آشنا شدیم. یکی صفت در مقابل ذات و جوهر که مربوط به حقایق اشیاء است و دیگری صفت در مقابل اسم که مربوط به تقسیم بندی الفاظ است.

هنگامی که واجب الوجود بالذات را ملاحظه می‌کنیم، بر آن حقیقت خارجیه‌ای که صرف الوجود است و وجود مطلق می‌دانیم که هیچ‌گونه نقصی در آن راه ندارد، لفظ ذات را اطلاق می‌کنیم. در این صورت، لفظ «ذات» یعنی آن حقیقتی که وجودی نامتناهی است و صرف الوجود است بدون در نظر گرفتن صفتی از صفات الهی، ولی اگر ذات الهی را با صفتی از صفات آن ملاحظه کنیم به آن «اسم» می‌گوئیم. مثلاً وقتی می‌گوئیم: خداوند عالم است یا حیّ است، دو لفظ عالم و حیّ را اسم می‌نامیم. زیرا ذاتی را همراه با صفتی از صفات کمالیه خدا ملاحظه کرده‌ایم و علم و حیات را در خداوند متعال

«صفت» می‌نامیم. پس طبق این اصطلاح فرق میان اسم و صفت که در واجب الوجود به‌کار میرود، با اسم و صفتی که در ممکن الوجود به‌کار برده می‌شود، در این است که در ممکنات، علم «اسم» است و عالم «صفت» است ولی در واجب الوجود علم «صفت» است و عالم «اسم» است. این بیان اصطلاحات عرفیه‌ای بود که اهل محاوره به‌کار می‌برند.

تقسیم به ثبوتی و سلبی

اکنون می‌پردازیم به تقسیم بندی اجمالی صفات الهی:

صفاتی که به خداوند متعال داده می‌شود: یا حکایت می‌کند از سلب نقائص و سلب محدودیت که به آن صفات سلبیه می‌گوئیم. یا آن که حکایت می‌کند از ثبوت کمالی ازکمالات وجودی بر خدای متعال، که به آن صفات ثبوتی اطلاق می‌کنیم.

از آنجا که واجب الوجود دارای هر کمال وجودی می‌باشد، پس طبعاً هر مفهومی که از یک کمال با صرف نظر از خصوصیات مصادیق امکانی‌اش، گرفته می‌شود، برای واجب الوجود ثابت خواهد بود. مثل علم، قدرت، حیات و... هر نوع کمال دیگری که فرض کنیم به شرط این‌که در آن مفهوم قیدی عدمی وجود نداشته باشد برای خداوند ثابت است.

امّا جسمیت اگر چه یک نوع کمال است ـ زیرا جسمیت جوهری است در مقابل اعراض ـ ولی از آن رو که در مفهوم جسمیت برخی قیود عدمی نهفته است و لازمهٔ مفهوم جسمیت، محدودیت و مکان داشتن است، پس این کمال بر خداوند متعال منطبق نمی‌شود، بلکه

فقط کمالاتی را می‌توان به واجب الوجود نسبت داد که موجب ترکّب یا نقص در وجود واجب متعال نشود.

بنابراین، صفات سلبیه حکایت از سلب نقائص می‌کنند و از آنجا که نقائص اموری سلبی هستند، صفات سلبیه حکایت از صفات ثبوتیه می‌نمایند که توضیح مطلب در بخشی جداگانه خواهد آمد.

تقسیم اوصاف ثبوتی

حاج ملا هادی سبزواری (ره) پس از آنکه صفات الهی را به دو دستهٔ صفات سلبیه و ثبوتیه تقسیم می‌کند، چنین توضیح می‌دهد: صفات ثبوتیه تقسیم دیگری دارند، زیرا صفات ثبوتیه یا اضافیهٔ محض هستند و حکایت از صِرف نسبت بین واجب و غیر واجب می‌کنند مانند عالمیّت، قادریت و... به این دسته از صفات صفات ثبوتیه «اضافیه» گویند. قسم دوم از صفات ثبوتیه صفات «حقیقیه» است که آن نیز بر دو دسته تقسیم می‌شود:

الف: صفات حقیقیه محضه که نه نسبتی و ربطی را بیان می‌کنند و نه آنکه ملزوم یک نسبت واقع می‌شوند مثل حیات و وجوب بالذات و علم خداوند به ذاتش که نه تنها این سه صفت حکایت از یک نسبت و ربط نمی‌کند بلکه حتی مستلزم وجود غیر یا برقراری نسبتی بین ذات واجب و غیر آن نیز نیستند.

ب: صفات حقیقیه ذات اضافه که اگرچه حکایت از نسبت بین واجب الوجود و غیر آن نمی‌کنند اما این صفات به‌گونه‌ای هستند که مستلزم برقراری نسبتی بین واجب و غیر آن می‌باشد. مثل علم

خداوند به ما سوی الله و قدرت خداوند بر آنها که حاکی از صرف نسبت و ربط نیستند ولی مستلزم نسبتی بین خداوند و غیر می‌باشند.

تقسیمی که در فوق بیان شد آن است که حاجی در حاشیهٔ «اسفار»، و همچنین در «شرح منظومه» فرموده است.[۱] نتیجهٔ این تقسیم آن است که رازقیت، خالقیت، عالمیت، قادریت و امثال این مفاهیمی که حکایت از صرف نسبت می‌کنند به عنوان صفات اضافیهٔ باری تعالی محسوب می‌شوند. در مقابل، خالق و رازق و عالم و قادر از صفات حقیقیهٔ ذات اضافه به حساب آیند. مرحوم علاّمه طباطبایی(ره) در کتاب «نهایة الحکمة» عالم و قادر را اضافیه و خالق و رازق را حقیقیه ذات اضافه دانسته است.[۲]

در مقابل این تقسیم بندی تقسیمی است که صدرالمتألهین(ره) در «اسفار» فرموده‌اند که صفات ثبوتیهٔ خداوند تقسیم می‌شود به صفات حقیقیه و صفات اضافیه. صفات حقیقیه مثل علم و حیات و صفات اضافیه مثل عالمیت و رازقیت و تقدّم و علیت.[۳]

و بنظر می‌رسد ملاکی که صدرالمتألهین(ره) برای چنین تقسیم بندی ملاحظه فرموده است، همان ملاکی است که مرحوم علامه طباطبایی(ره) برای تقسیم صفات ثبوتیه به صفات ذات و صفات فعل در نظر گرفته‌اند و آن چنین است: اگر صفتی را از خود ذات انتزاع کنیم

---

۱. تعلیقه بر اسفار ۶: ۱۱۸، شرح منظومه، حکمت: ۱۵۲.
۲. نهایة الحکمة: ۳۴۵.
۳. اسفار ۶: ۱۱۸.

و برای انتزاع آن صفت، فرض ذات به تنهایی کافی باشد، آن را صفت ذات یا بنابر اصطلاح صدرالمتألهین (ره) صفت حقیقیه می‌نامیم. اگر صفت خداوند به‌گونه‌ای باشد که انتزاع آن متوقف بر فرض غیر از خداوند باشد، آن را صفت فعل و بنابر اصطلاح صدرالمتألهین(ره) صفت اضافیه می‌خوانیم. پس طبق اصطلاح صدرالمتألهین(ره) علم به ما سوی الله و قدرت خداوند بر آنها و خالقیت و رازقیت جزء صفات اضافیه خداوند است و علم خداوند به ذاتش و حیات و امثال این صفات، صفت حقیقیه باری تعالی به حساب می‌آید.

پس نباید تفاوتی میان خالق و خالقیت قائل شد. ظاهراً این مسأله با آنچه که در ابتدای این بخش به آن اشاره کردیم که صفات الهی عبارت است از علم و حیات و خالقیت و رازقیت است، نه عالم و حیّ و خالق و رازق مناسبت‌تر می‌باشد. زیرا طبق آنچه در ابتدای این بخش گذشت خالق و رازق و حیّ، اسماء الهی‌اند نه صفات الهی و در تقسیم بندی صفات گنجانده نمی‌شوند. در هر صورت در بخشهای آینده توضیح مختصری دربارهٔ صفات سلبیه، صفات ذاتیه و صفات فعلیه بیان خواهیم نمود.

اوصاف سلبی

اوصاف سلبی واجب الوجود یا اوصاف جلالی ـ یعنی صفتی که واجب منزّه است از تلبّس به این صفت ـ عبارت است از سلب همه مفاهیمی که به‌گونه‌ای متضمّن نوعی نقص و محدودیت می‌باشند. مثل اینکه می‌گوئیم: واجب الوجود بشر نیست، جوهر و عرض نیست،

شجر نیست، جسم و مادّه و عنصر و صورت نیست، در مکان و زمان نیست. در قرآن کریم خداوند متعال به عنوان «ذوالجلال» توصیف شده است. یعنی ذات اقدس الهی اجلّ از آن است که همانند دیگران باشد. جامع همه اوصاف سلبی و جلالی حق تعالی جمله «لَیسَ کَمِثلِه شَیء»[1] می‌باشد.

در اوصاف سلبی، مسلوب عبارت از نقص و عدم می‌باشد یعنی آنچه سلب شده است یا عدم وجود و اصل ذات است مانند موت، یا عدم کمال وجود می‌باشد مانند عجز و جهل. مرگ گرچه نسبت به بعضی از موجودات بمنزلهٔ سلب کمال است ـ نه سلب ذات ـ نظیر موجودات بی‌روح اما نسبت به برخی دیگر از آنها همان سلب اصل وجود محسوب می‌گردد نظیر گیاهان که موت گیاهی آنها عبارت از زوال اصل هستی خاص آنها است گرچه مادّه آنها باقی است و به صورت‌های گوناگون متصور می‌شود.

اینکه می‌گوئیم: واجب جوهر نیست یعنی محدودیت جوهر؛ آن حیثیت عدمی (ماهیت) را ندارد زیرا وقتی در تعریف جوهر می‌آوریم «بدون تحقق در موضوع» استقلال جوهر را نشان می‌دهیم، و در نفی جوهر از واجب نمی‌خواهیم کمال جوهر را سلب کنیم. استقلال و وجود همه موجودات از جانب واجب الوجود است. بنابراین، جوهری را که یک ماهیت است سلب می‌کنیم.

---

۱. شوری: ۱۱.

هنگامی که می‌گوئیم: واجب ماهیت ندارد؛ یعنی مادّه ندارد. ما سلب محدودیت از واجب الوجود می‌نمائیم؛ یعنی نداشتن را ندارد. وگرنه چناچه قبلاً گفته‌ایم: واجب الوجود دارای تمام کمالات می‌باشد.

صفات جلالی ممکن است کلمه نفی داشته باشد مثل ناتوان، یا کلمه نفی نداشته باشد مثل قدّوس، یعنی منزّه از همه نواقص، البته مرحوم سبزواری قدّوس را به منزّه از مادّه معنی کرده‌اند.[۱]

بازگشت همهٔ اوصاف سلبی به یک سلب است و آن سلب احتیاج و حد می‌باشد و چون همه نقص‌ها و عدم‌ها به امکان بر می‌گردد و شیئی ممکن است که یا معدوم باشد یا ناقص باشد و اگر وجود شیء به نحو امکان نباشد عدم و نقص به کمال نامتناهی او راه نمی‌یابد، پس اوصاف سلبی به همان سلب امکان که همانا امکان فقری است باز می‌گردد زیرا نقائص اموری عدمی هستند. هنگامی که می‌گوئیم: خداوند جسم نیست؛ یعنی محدودیت جسمی ندارد و هنگامی که می‌گوئیم: خداوند ترکیب ندارد (از لوازم ترکیب، عدم بساطت و عدم کمال است) ما سلب کمال را از خداوند سلب می‌کنیم. پس وصف سلبی به سلبِ سلب بر می‌گردد. از آنجاکه سلب مفاهیمی مثل عجز و جهل که از امور عدمی هستند مستلزم اثبات نقیض آنها یعنی قدرت و علم است، پس اوصاف سلبی به اوصاف ثبوتی بر می‌گردد.

---

۱. شرح منظومه، حکمت: ۱۵۲.

اوصاف ذاتی

در گذشته بیان شد که صفاتی که به واجب تعالی نسبت داده می‌شود، یا مفاهیمی است که از ذات واجب ـ صرف نظر از غیر او ـ انتزاع می‌شود و یا مفاهیمی است که با توجه به افعال و مخلوقات او انتزاع می‌شود. دسته اول همان صفات ذاتیه است که اکنون دربارهٔ آن مختصر توضیحی آورده می‌شود:

دربارهٔ صفات ذات اقوال گوناگونی نقل شده است که به‌طور اجمال به نقل آنها می‌پردازیم:

۱ـ قولی که حکما و اهل تحقیق و شیعه آنرا انتخاب فرموده‌اند که صفات ذاتیه عین ذات واجب الوجود تعالی است و این صفات و ذات خداوند هیچ‌گونه تعددی را در خداوند موجب نمی‌شوند یعنی یک مصداقی وجود دارد که مفاهیم گوناگونی از آن انتزاع می‌شود و آن ذات بسیط است چنانچه قبلاً هم به آن اشاره کرده‌ایم. این صفات در مفهوم با یکدیگر متفاوتند یعنی مفهوم علم و قدرت و حیات و غیره را از یک موجود بسیط انتزاع می‌کنیم در حالی که هر کدام از این مفاهیم دارای معنایی غیر از دیگری است.[1]

۲ـ اشاعره گویند که صفات ذاتیهٔ خداوند متعال هفت عدد است که عبارتند از حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده و کلام و همه این صفات لازمهٔ ذاتند و قدیمند همان‌گونه که ذات باری قدیم است ولی

---

۱. کشف المراد: ۴۱۰، قواعد المرام: ۱۰۱، سرمایه ایمان: ۸.

این صفات عین ذات باری نیستند بلکه زائد بر ذات می‌باشند.[۱]

۳ـ گروهی از اهل تسنّن که کرّامیه نام دارند این عقیده به آنها نسبت داده شده است که صفات خداوند متعال زائد بر ذات اوست ولی این صفات قدیم نیستند بلکه حادث‌اند.[۲]

۴ـ قولی مربوط به معتزله در مسأله است که ذات الهی نائب مناب صفات خداوند می‌باشد و معنی اینکه خداوند دارای صفات ذاتیه است این است که افعالی که از خداوند صادر می‌شود افعال کسی است که چنین صفاتی را دارد. منظور این است که وقتی فعلی از ما صادر می‌شود منشأ خاصّی دارد و افعال گوناگون منشأهای مختلفی دارند مثلاً کاری که ما به عنوان عاقل انجام می‌دهیم کاری است عقل پسندانه و این افعال حکیمانه از عقل ما سرچشمه می‌گیرد که عقل ما غیر از شخص ما است و صفتی برای ما می‌باشد و چون چنین صفت زائد بر ذاتی وجود دارد می‌گوئیم که افعال ما افعال صادر از عقل است. یا مثلاً فاعلهایی که کارشان اختیاری است دارای قدرت هستند به این معنی که اگر بخواهند آن کار را انجام می‌دهند و اگر نخواهند آن را انجام نمی‌دهند و این قدرت چیزی غیر از ذات و حقیقت ما است.

اما خداوند متعال را که می‌گوئیم: قادر است یعنی افعالش مثل افعال کسی است که چنین صفتی دارد، اگر چه خداوند خودش چنین صفتی را ندارد و فقط آن فعل به ذات خداوند استناد دارد واز ذاتش

---

۱. شرح مقاصد ۴: ۶۹، شرح مواقف ۸: ۴۴.
۲. الملل و النحل ۱: ۱۰۹.

صادر می‌شود. پس خداوند متعال نائب مناب صفات است. یعنی در مخلوقات و ممکنات فعل به صفت نسبت داده می‌شود و در خداوند متعال به ذات نسبت داده می‌شود. بنابراین، وقتی می‌گوئیم: خداوند عالم است یعنی افعالش عالمانه است.[۱]

این قول از دیگر اقوال مطرح شده، به قول حکما نزدیک‌تر است و صدرالمتألهین سعی فرموده‌اند که به‌گونه‌ای این قول را تفسیر کنند تا بر نظریه حکما منطبق شود و شاید برای تأئید این قول به کلام حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام تمسک شود که: «کمالُ توحیدِه نَفیُ الصفاتِ عنه».[۲]

۵ ـ برخی دیگر از متکلمین گفته‌اند: معنی این که صفاتی را برای خداوند متعال بر می‌شمریم آن است که متقابلات آنها را از خداوند نفی می‌کنیم. یعنی هنگامی که می‌گوئیم: خداوند حیّ و عالم و قادر است، به این معنی است که خداوند میرا و نادان و ناتوان نیست. ریشه این قول در این است که چون ما ذات الهی را نمی‌شناسیم و نمی‌توانیم بشناسیم، بنابراین وقتی می‌گوئیم: خداوند عالم است یعنی جاهل نیست و ما حقیقت علمش را نمی‌توانیم بشناسیم.[۳]

۶ ـ قول دیگری نیز نقل شده است که می‌گوید اگر چه صفات الهی عین ذات اوست ولی این صفات مفاهیم متفاوت نیستند که بر یک

---

۱. بحوث فی الملل و النحل ۳: ۲۰۱.
۲. نهج البلاغة، خطبه ۱.
۳. الملل و النحل ۱: ۹۰.

مصداق صدق کنند و در مفهوم با هم مخالف باشند بلکه این صفات همگی مشترک لفظی هستند و همگی یک معنی را می‌رسانند. البته همین صفات وقتی در مورد مخلوقات الهی به‌کار برده می‌شوند با هم تفاوت مفهومی دارند ولی در مورد واجب الوجود تعالی همگی یک معنی دارند.[۱]

برای این که این قسمت از مقاله را در حد معقولی تکمیل کرده باشیم استدلال قول حکما را بیان کرده و از نقد و بررسی دیگر اقوال پرهیز می‌کنیم.

دلیل قول به عینیت صفات ذاتیه با ذات الهی و مغایرت مفهومی آنها چنین است: چون واجب الوجود بالذات علت تامّه‌ای است که وجود هر موجود ممکنی به آن منتهی می‌شود خواه بلاواسطه یا بواسطه و از سوی دیگر هر کمال وجودی‌ای که در معلول یافت شود لازم است در علت نیز بنحو اعلی و اشرف یافت شود، پس واجب الوجود متعال دارای همهٔ کمالات وجودی است. از سوی دیگر ذات الهی وجود صِرف است و عدم در آن راه ندارد و بسیط است و دارای وحدت حقّه می‌باشد. پس هیچ جهت تعدّدی و تغایر حیثیتی در ذات الهی راه ندارد. پس هر کمال وجودی که فرض شود عین ذات باری تعالی بوده و عین دیگر کمالاتی است که ذات خداوند واجد آنها می‌باشد پس صفات ذاتیهٔ متعدد و مختلفی وجود دارد که مفهوماً

---

۱. ر.ک. اسفار ۶: ۱۴۵.

متعدد است ولی عیناً و مصداقاً متحد است و همگی با ذات الهی یکی است.

اوصاف فعلی

صفات فعلیه الهی که یکی از اقسام صفات ثبوتیه به شمار می‌آیند مفاهیمی هستند که از مقایسهٔ بین ذات خداوند متعال و مخلوقاتش با توجّه به نوعی رابطهٔ وجودی انتزاع می‌شوند و به عبارت مختصرتر صفاتی است که از مقام فعل انتزاع می‌گردند. چون این‌گونه از مفاهیم، مفاهیم اضافی هستند و مفاهیم اضافی تحقّقی بجز همراه با تحقق طرفین اضافه ندارند، و یک طرف این اضافه ذات خداوند متعال است و طرف دیگر آن غیر از ذات می‌باشد، و بنابر توحید الهی هر آنچه غیر از خداست مخلوق اوست، به این نتیجه می‌رسیم که صفات اضافیه، زمانی تحقق پیدا می‌کنند که مخلوقی در جهان متحقق باشد؛ یعنی بعد از اینکه مخلوق فعلیت پیدا کرد این مفاهیم هم فعلیت پیدا می‌کنند.

البته شأنیت این مفاهیم قبل از تحقّق مخلوقات نیز وجود دارد اما فقط در صورتی می‌توانیم خداوند متعال را خالق بالفعل و رازق و جواد و غفور و رحیمِ بالفعل بنامیم که طرفین اضافه فعلیت داشته باشند یعنی مخلوقات الهی بالفعل تحقّق پیدا کرده باشند.

این صفات اضافیه نه عین ذات واجب‌اند و نه عین ذوات مخلوقات خداوند و نه به این‌گونه‌اند که فقط از یک طرف از دو طرف اضافه، انتزاع شده باشند بلکه انتزاع این مفاهیم متوقّف است بر لحاظ طرفین اضافه. پس اینکه می‌گوئیم: این صفات از فعل باری انتزاع می‌شوند به

این معنی نیست که این صفات از فعل خداوند از آن جهت که فعل الهی است انتزاع می‌شوند بلکه در این مفاهیم اضافی، دو طرف اضافه را باید لحاظ کنیم تا بتوانیم آنها را انتزاع کنیم؛ یعنی عقل بین ذات واجب و فعلش رابطه‌ای می‌بیند و اضافه‌ای در نظر می‌گیرد. پس اگر منشأ این صفات را فعل خداوند بدانیم به این معنا است که فعل الهی آخرین جزء از منشأ انتزاع است؛ یعنی تا مخلوق الهی فعلیت پیدا نکرده انتزاع ما فعلیت پیدا نمی‌کند.

برای توضیح بیشتر چگونگی ارتباط این مفاهیم و صفات با خدا این‌گونه آورده‌اند:

وجود به معنای مصدری یک مفهوم نفسی است ولی همین مفهوم را هنگامی که به فاعلی که آن را به وجود آورده است نسبت می‌دهیم یعنی با معطی وجود، می‌سنجیم یک مفهوم جدیدی انتزاع می‌شود که آن را ایجاد می‌نامیم. البته رابطه وجود با معطی وجود در مورد وجود ممکنات معنی دارد وگرنه وجود واجب از آن خود او است و با فاعلی سنجیده نمی‌شود.

حال می‌پرسیم: آیا ایجاد واقعیتی است غیر از ذات فاعل و وجودی که تحقق پیدا کرده است یا خیر؟ این یک مفهوم انتزاعی است و ما در ظرف خارج، چیزی غیر از آن دو واقعیت فاعل و وجودی که از آن تحقق پیدا کرده است نداریم؟ طبیعی است ایجاد یک واقعیت جداگانه‌ای از آن دو نیست زیرا اگر فاعل را واجب الوجود فرض کنیم و ایجاد را از صدور یک ممکن الوجود از این فاعل تام انتزاع کنیم، در

صورتی که ایجاد واقعیتی غیر از وجود واجب و معلول آن فرض شود می‌پرسیم: آیا ایجاد، خود واجب الوجود است یا ممکن الوجود؟ فرض این است که واجب الوجود نیست زیرا غیر از طرفین اضافه است. پس ممکن الوجود است و این ممکن نیاز به ایجادکننده‌ای دارد و از صدور این ممکن جدید (ایجاد) از واجب الوجود، ایجاد را انتزاع می‌کنیم. سلسله ایجادهایی که از صدور ممکن الوجودها انتزاع می‌شود به نهایتی ختم نخواهد شد.

اگر در آنچه از واجب صادر شده است لحاظی را غیر از لحاظ صدورش از ذات واجب ملاحظه کنیم و مثلاً بگوئیم: این که این وجود از واجب افاضه شده در مقابل مزدی نبوده است؛ یعنی خداوند از کسی عوضی نخواسته است تا به این شیء وجود افاضه کند، از این رابطهٔ میان واجب و معلول، مفهوم جود و بخشش را انتزاع می‌کنیم. اگر برای مثال انسان را با موجود دیگری مثل گندم بسنجیم می‌بینیم اگرچه این دو موجود واقعیتی در عالم خارج دارند ولی می‌توانیم مفهوم رزق را که رابطه‌ای میان انسان و گندم از یک سو و رابطهٔ آن دو با خداوند متعال است انتزاع کنیم؛ یعنی انسان به چیزی احتیاج دارد که خداوند آن نیاز را بر آورده کرده و گندم را خلق کرده است تا انسان بتواند ادامهٔ حیات دهد، مفهوم رزق انتزاع می‌شود و خداوند هم رازق می‌شود.

حمل رازق و بخشنده و صفات دیگری از این قبیل بر خداوند متعال یک حمل حقیقی است و مجازی در میان نیست همان‌گونه که صفات حقیقیه بر خداوند به‌گونه‌ای حقیقی حمل می‌شوند. تفاوت

صفات اضافیه با صفات حقیقیه در این است که صفات حقیقیه عین ذات خداوند متعال هستند ولی اوصاف اضافیه زائد بر ذات واجب تعالی می‌باشند و چون زائد بر ذات هستند تکثّرشان موجب ترکّب ذات باری تعالی نخواهد شد.

از آنجا که اوصاف فعلی، اضافیه‌ای میان واجب و مخلوقات اویند، پس از دو طرف اضافه متأخّرند؛ یعنی هم از ذات واجب و هم از طرف دیگر اضافه که مخلوق خداوند است متأخّرند. بنابراین، نه تنها آن معانی اضافی باعث کمال برای واجب الوجود نیست، بلکه آن صفات برای ممکن الوجود نیز کمال به حساب نمی‌آید زیرا این اوصاف جز امور اضافی چیز دیگری نیستند.

یگانه برتری و کمال واجب، به واسطهٔ ریشه‌های اصیل این اوصاف است که منشأ صدور مخلوقات از ذات الهی می‌باشند تا اوصاف فعلیه از این صدور انتزاع گردند.

اوصاف اضافی در واجب اگر چه لفظاً از هم جدایند و مفهوماً متغایرند و همهٔ آنها زائد بر ذاتند اما از لحاظ مصداق و تحقّق خارجی با هم تفاوتی ندارند. مثلاً خالقیت واجب که از اوصاف اضافی او به شمار می‌رود عین رازقیت او است و هر دو مصداق جود و عفو و غیر آنها می‌باشند؛ یعنی یک واقعیت عینی تحقّق دارد که به نام‌های گوناگون نامیده می‌شود.

اشکال: از سویی طبق قاعده‌ای که به آن اشاره شد، یکی از صفات باری تعالی این است که هیچ جهت امکانی در آن راه ندارد و «واجب

الوجود بالذات از هر جهت واجب است»، و از سوی دیگر اضافات و نسبت‌ها وابسته به طرفین اضافه هستند و یک طرف اضافه فعل الهی است که خود ممکن الوجود است، پس اشکال می‌شود که چگونه نسب و اضافات می‌توانند واجب باشند؟

توضیح: صفات الهی دو دسته است:

۱ـ صفات ذاتیه. ۲ـ صفات فعلیه.

صفات فعلیه الهی اضافهٔ محض هستند مثل خالقیت و رازقیت، و از خصوصیات اضافه این است که از دو طرف اضافه انتزاع می‌شوند. پس تا مخلوقی نباشد خالقیت خداوند انتزاع نمی‌شود و تا مرزوقی بوجود نیامده باشد رازقیت الهی معنی پیدا نمی‌کند. بنابراین، فعلیت این صفات وابسته است که دو طرف اضافه فعلیت داشته باشند. یک طرف اضافه ذات باری تعالی است و سخنی در فعلیت آن نیست، اما طرف دوم اضافه همان مخلوق و مرزوق است که موجودی ممکن الوجود می‌باشد، پس این صفات الهی متوقّف بر تحقّق ممکن الوجود بوده و خود نیز ممکن الوجود می‌شوند. در حالی که طبق قاعده، واجب الوجود از هر جهت واجب الوجود است.

شیخ‌الرئیس در «شفاء» عبارتی دارد که می‌تواند نشانه پذیرش این اشکال باشد. ایشان می‌فرماید:

«مانعی ندارد که ذات واجب بالنسبه به یک چیز دیگر ممکن الوجود باشد؛ یعنی ذات واجب از آن حیث که علّت وجود زید است واجب نیست بلکه ذات واجب ـ به خودی خود ـ واجب الوجود

است.»[۱]

صدرالمتألهین به این سخن ابن‌سینا اعتراض کرده، می‌گوید: اگرچه عده‌ای از شیخ‌الرئیس تبعیت کرده‌اند و معتقد شده‌اند واجب الوجود بالذات ممکن است نسبت به غیر، حالت امکانی پیدا کند و این منافاتی با واجب الوجود بالذات بودن ندارد، اما آنها به معانی سخن شیخ به درستی توجه ننموده‌اند. زیرا امکان دارای معانی گوناگونی است. یکی از آنها امکان بالقیاس است. امکان بالقیاس فقط بین دو واجب الوجود بالذات تحقق پیدا می‌کند و معنایش این است که اگر دو شیء را با یکدیگر بسنجیم هیچکدام مستلزم وجود دیگری نباشد. چنین معنایی فقط بین دو واجب متصوّر است یا بین یک واجب و معلولاتِ واجب دیگر.

امّا اگر شما واجب الوجود را با معلولاتش مقایسه کنید، همان‌طور که معلول دارای وجوب بالغیر می‌باشد (یعنی وجوب وجودش را از خدا گرفته است) وجوب بالقیاس نیز دارد، پس معلول وجود پیدا نمی‌کند مگر با ملاحظهٔ علت آن. این نیازمندی یک فقر ذاتی است که در معلول تحقّق دارد. همین نیازمندی در علت نیز تحقّق دارد؛ یعنی اگر علت را از همان جهت علیّتش ملاحظه کنیم، ذاتش اقتضا می‌کند که بدون معلول تحقّق پیدا نکند مگر آنکه معلول او برای او بالضروره حاصل باشد. پس چگونه می‌توان گفت: هنگامی که یک شیء را با

---

۱. شفا، الهیات، مقاله ۸، فصل ۷.

علت آن می‌سنجیم واجب الوجود است اما اگر علت را بالقیاس به آن معلول ملاحظه کنیم ممکن الوجود است. معلول از آن جهت که معلول است عین حصول و عین ربط نسبت به علت می‌باشد.

پس طبق این بیان، صفات فعلیه و اضافیهٔ خداوند متعال چه می‌شود؟ مگر نه اینست که اضافات متوقّف بر طرفین اضافه است؟ و مگر نه این است که یک طرف اضافه ممکن الوجود است؟ پس چگونه است که این قاعده می‌گوید هر جهتی از جهات الهی واجب است و هیچ جهت امکان ندارد؟

پاسخ: مفاهیمی که از مقام فعل خداوند انتزاع می‌شود که مفاهیم اضافی خوانده می‌شود یک ارتباط واقعی با ذات الهی دارد. از آن جهت که مربوط به ذات باری تعالی هستند باعث می‌شوند که صفاتی برای ذات باری اخذ شود که همه آن صفات واجب هستند به وجوب ذات باری و معنی آن صفات چنین می‌شود که مثلاً خداوند به‌گونه‌ای است که خلق می‌کند و خداوند به‌گونه‌ای است که رزق می‌دهد.

همه این صفات اضافیه نیز به یک صفت در ذات باری باز می‌گردند و آن قیمومیت و مبدئیت الهی است که همه اضافات را تصحیح می‌کند. انتزاع چنین مفهومی در باری تعالی نیاز به غیر ندارد تا متوقّف بر ممکن الوجود شود بلکه طبق آنچه بیان شد ذات باری تعالی برای انتزاع آن مفهوم کافی است. پس ذات الهی برای انتزاع جمیع لواحق و کیفیت لحوق و اضافهٔ آنها به خداوند کافی است.

بنابراین، مفاهیم اضافیه در هنگامی که از مقام فعل انتزاع

می‌شوند، ممکن هستند ولی در صورتی که به دلیل ربطشان به باری تعالی به عنوان صفتی از صفات باری انتزاع می‌شوند واجبند و معنایشان این می‌شود که خداوند به‌گونه‌ای است که این فعل را انجام می‌دهد. در این صورت، مفاهیم اضافیه متأخّر از مخلوقات نبوده و مثل دیگر اضافات نیستند که از طرف دو اضافه متأخّر شوند.[۱]

منابع

۱ـ قرآن کریم.
۲ـ نهج البلاغة، جمع آوری شریف رضی، تحقیق محمد عبده، دار المعرفة، بیروت.
۳ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، الشفاء (الهیات)، قم، بیدار، چاپ سنگی.
۴ـ بحرانی، میثم بن علی، قواعدالمرام فی علم‌الکلام، کتابخانه آیة‌الله العظمی مرعشی، قم، چاپ اول، ۱۳۹۸ ق.
۵ ـ تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیرة، عالم الکتب، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۶ ـ جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد، شرح المواقف، انتشارات شریف رضی، قم، چاپ اول، ۱۳۷۰ ق.
۷ـ حلی، حسن بن یوسف، کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۸ ـ سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۶ ق.
۹ـ سبزواری، ملاهادی، شرح غرر الفوائد (شرح منظومه، حکمت)، چاپ

---

۱. اسفار ۲: ۱۲۷.

ناصری، تهران، چاپ سنگی.
۱۰ـ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۴ق.
۱۱ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الحکمةالمتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
۱۲ـ طباطبایی، سید محمد حسین، نهایة الحکمة، تصحیح عباس علی زارعی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ چهاردهم، ۱۴۱۷ق.
۱۳ـ لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۲ش.

قاعده
«واجب‌الوجود بالذات از هر جهت واجب است»

یکی از قواعد فلسفه اسلامی عبارت از قاعده وجوب جهات گوناگون در واجب الوجود بالذات است. درباره مفاد این قاعده و تفاوت آن با عینیت ذات و صفات واجب، و با عدم حالت منتظره در واجب، بحث‌هایی مطرح شده است. همچنین درباره دلیل این قاعده اختلاف نظر میان فلاسفه مطرح است که مقاله حاضر به بیانات گوناگون آن اشاره می‌کند.

معنای قاعده

منظور از عنوان مسأله آن است که خداوند متعال که واجب الوجود بالذات است همه جهات و حیثیات او نیز واجب الوجود است؛ یعنی هر چیزی که عقلاً برای واجب الوجود، به امکان عام، ممکن باشد، وجوب وجود دارد. بنابراین، مصداق امکان عام در مورد جهات واجب الوجود، ضروری است و نمی‌توان برای واجب صفتی را فرض کرد که ممکن است این صفت ثابت باشد و ممکن است این صفت را نداشته باشد.

شیخ این مسأله را در کتاب «نجاة» به عنوان مسألهٔ مستقل ذکر کرده و برای آن برهانی نسبتاً ساده بیان نموده است و سپس نتیجه گرفته که خداوند هیچ حالت منتظره ندارد. علم و اراده‌ای که بعداً حاصل شود برای ذات واجب وجود ندارد.[1]

صدرالمتألهین تذّکر می‌دهد که‌این مسأله که باری تعالی حالت منتظره ندارد از فروع قاعدهٔ مورد بحث است. مفاد اصلی این قاعده با عدم حالت منتظره برای خداوند متعال یکی نیست زیرا جهت امکانی

---

۱. نجاة: ۵۵۳.

نداشتن خداوند یکی از ویژگی‌های خاص به اوست. در حالی که حالت منتظره نداشتن خداوند اختصاص به خداوند تنها ندارد بلکه مفارقات نوریه نیز این خصوصیات را دارا می‌باشند زیرا اگر برای مفارقات حالت منتظرهٔ کمالیه‌ای وجود داشته باشد که حصول آن کمالات در آن مفارقات ممکن باشد، مستلزم تحقّق امکان استعدادی در آنها است و این به معنای انفعال از عالم حرکت و اوضاع جرمانیه است و باعث تجسّم و تکدّر در ایشان می‌شود. در حالی که موجودات مفارقات مجرّدات نوریه هستند.[۱]

از سوی دیگر، مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در حاشیهٔ «اسفار» تذکر می‌دهد که مفاد این قاعده با مفاد قاعدهٔ عینیت ذات با صفات خدای متعال متفاوت است زیرا اشاعره با آنکه می‌پذیرند همه جهات واجب الوجود، واجب است، با این حال صفات خدا را زائد بر ذات می‌دانند.[۲]

البته استاد مصباح یزدی در حاشیه کتاب «نهایة الحکمة» تذکری می‌فرمایند که ذکر آن در اینجا مناسبت دارد:

عنوان این قاعده از دو جهت مبهم است:

الف: منظور از جمیع جهات در عنوان مسأله چیست؟ آیا مراد جهاتی است که تعلّق به ذات واجب به تنهایی دارد؟ یعنی صفات ذاتیه مراد است یا آنکه مراد از جمیع جهات اعم است از صفات ذاتیه و

---

۱. اسفار ۱: ۱۲۲.
۲. حاشیه بر اسفار ۱: ۱۲۲.

صفات فعلیه خداوند متعال که تعلّق به ذات خداوند ندارد بلکه از مقام فعل خداوند انتزاع می‌شود. اگر مراد از جمیع جهات الهی صفات ذاتیه الهی باشد، چه تفاوتی میان این قاعده و قاعدهٔ عینیت صفات با ذات پیدا می‌شود. اگر مسأله اعم از صفات ذات و صفات فعل خداوند باشد چگونه آن را دربارهٔ صفات فعلیه اثبات کنیم؟

ب: منظور از وجوبی که در محمول این قضیه به‌کار رفته است چیست؟ آیا وجوب بالذات مراد است یا معنایی اعم از ذاتی و غیری. اگر وجوب ذاتی مراد باشد نتیجهٔ این قاعده چنین می‌شود که جمیع صفات واجب برای ذات خداوند واجب هستند به وجوب ذاتی پس فرقی میان این قاعده و عینیت صفات ذاتیه با ذات باقی نمی‌ماند. اگر مراد اعم است از وجوب ذاتی و غیری یعنی معنای عنوان مسأله این می‌شود که هر چیزی که واجب به امکان عام بتواند متصف به آن شود آن چیز برای واجب ثابت است بضرورت ذاتیه یا غیریه، در این صورت چون ضرورت غیریه برای اتصاف واجب به صفات توسط ادله این باب و دیگر قواعد فلسفی نفی می‌شود پس موردی برای این تعمیم باقی نمی‌ماند مگر همان صفات ذاتیه که ثبوت آنها برای خداوند ضرورت ذاتی دارد و باز تفاوتی میان این قاعده و عینیت صفات با ذات یافت نمی‌شود.[1]

این ابهاماتی بود که در عنوان مسأله بیان شده است.

---

۱. تعلیقه بر نهایة الحکمة ۱: ۱۲۵.

اما حقیقت این است که هر گونه مسأله را ملاحظه کنیم این بحث با عینیت ذات و صفات متفاوت است زیرا همان‌گونه که سبزواری فرموده است در بحث عینیت ذات و صفات درباره صفاتی که ثبوت آنها برای واجب الوجود ضروری و واجب است بحث می‌شود که آیا آن صفات با حق تعالی متحد هستند یا زائد بر ذات می‌باشند. اما در این قاعده بحث می‌شود که آیا ثبوت صفات الهی برای او ضروری است یا دارای امکان خاص است.

همچنین در این قاعده بحث پیرامون وجوب ثبوت صفات برای ذات است خواه از صفات ذات باشد یا صفات فعل. بنابراین، فقط در صورتی که ثابت شود صفات فعل برای واجب بالذات ضروری نیستند می‌توان آنها را عین ذات ندانست، اما اگر کسی ملتزم شود که صفات فعل نیز برای ذات ضروری هستند آنها را عین ذات می‌داند.

ادله قاعده

علاوه بر عنوان مسأله، ادله‌ای که برای این قاعده ذکر کرده‌اند خود خالی از ابهام و پیچیدگی نیست و بنابراین با تقریرات گوناگون به ذکر این ادله پرداخته‌اند. اکنون ما نیز دو دلیلی را که برای اثبات وجوب همه جهات ذکر شده است بیان می‌کنیم.

دلیل اول

اگر در ذات واجب جهاتی یا جهت امکانی تحقق داشته باشد؛ به این معنی است که ذات واجب نسبت به یکی از صفات کمالیه امکان

دارد متصف به آن باشد و امکان دارد متصف به آن نباشد، طبعاً این جهت امکانی با جهت وجوبی ذات واجب مغایرت دارد. بنابراین، ذات واجب مرکب از یک جهت وجوبی و یک جهت امکانی می‌شود و این محال است زیرا در جای خود ثابت شده است که هیچ نوع از انواع ترکّب در ذات واجب معقول نیست.

توضیح: اگر واجب جهت امکانی داشته باشد، این جهت امکانی باعث ترکّب در ذات او می‌شود. مراد از ترکّب یک ترکّب خارجی نیست بلکه در واقع، بازگشت این جهت امکانی به ضعف وجود است زیرا جهت امکانی یک امر عینی نیست که در خارج موجود باشد بلکه امکان یکی از معقولات ثانیه است. مراد از مرکّب شدن واجب ترکّب ذات واجب از دو حیثیت وجوب و امکان است؛ یعنی بنابر اصالت وجود، باید ذات واجب، وجود ضعیفی داشته باشد که بتوان از آن یک جهت امکانی انتزاع نمود. در حالی که وجود واجب در اعلیٰ درجهٔ وجود است و هیچ ضعفی در آن راه ندارد.[1]

دلیل دوم

این دلیل با تقریرات گوناگون بیان شده است که به ذکر هر کدام از آنها می‌تواند مورد توجه واقع شود.

تقریر اول: شیخ‌الرئیس (ره) در کتاب «نجاة» این‌گونه دلیل را بیان می‌فرماید:

---

۱. اسفار ۱: ۱۲۳.

واجب الوجود بالذات از جمیع جهاتش واجب است وگرنه اگر فرض شود خداوند از جهتی وجوب داشته باشد و از جهت دیگر ممکن الوجود باشد که بتواند آن جهت امکانی در ذات واجب تحقّق داشته باشد یا نداشته باشد. پس برای وجود و عدم آن جهت امکانی در خدا نیاز به علّت احساس می‌شود و نتیجهٔ این نیاز به علّت این است که ذات باری تعالی وجودش متعلق به این دو علّت باشد یعنی علّت تحقق جهت امکانی در ذات، و یا علّت عدم جهت امکانی در ذات. چون ذات باری تعالی خالی از وجود و عدم آن جهت امکانی نیست پس تعلّق به آن دو علّت پیدا می‌کند. پس دیگر واجب الوجود بالذات مطلق نخواهد بود بلکه با آن دو علّت واجب الوجود خواهد شد.[۱]

البته روشن است که مسامحه‌ای در عبارات ابن‌سینا وجود دارد زیرا عدم به علت نیازمند نیست. اما در استدلال ایشان تأثیری ندارد و کافی است آن جهت امکانی برای وجود نیازمند علت باشد زیرا اگر جهات امکانی در ذات واجب وجود پیدا کنند ـ طبق این بیان ـ تحقق آن جهات نیازمند علت بوده و واجب الوجود با آن علت وجوب پیدا کند. اگر آن جهت امکانی در ذات محقق نباشد و واجب الوجود بدون علت تحقق پیدا کند، مطلوب ثابت شده است.

تقریر دوم: نخستین تقریر صدرالمتألهین عبارت است از:

---

۱. نجاة: ۵۵۳.

اگر ذات باری کافی برای تحقّق صفاتش نباشد، باید صفات خداوند از قِبَل غیر خدا برای او ثابت شود و در نتیجه، وجود غیر خدا علّت تحقق آن صفت برای خدا می‌شود و عدم غیر خدا علّت عدم آن صفت برای خداوند متعال می‌باشد. در چنین صورتی، ذات باری تعالی بدون ملاحظهٔ آن موجود که غیر خدا است باید واجب الوجود بالذات باشد امّا چون ذات خداوند از دو حال خارج نیست یا با صفتی که برای ذات خداوند فرض نموده‌ایم تحقّق دارد و با آن صفت واجب الوجود است. یا آن‌که با عدم آن صفت وجوب وجود برای خداوند ثابت است.

اگر وجوب برای خداوند به همراه وجود آن صفت ثابت باشد، در این صورت یا این صفت برای واجب بالذات، وجوب دارد که در نتیجه نیازی به اعتبار غیر خدا نیست. پس فرض گذشته که ذات واجب برای ثبوت آن صفت برای واجب کافی نیست و ثبوت این صفت در ذات نیاز به غیر دارد، خلاف خواهد بود. اگر واجب الوجود با قید تحقّق این صفت، وجوب وجود دارد، در این صورت وجوب خداوند ذاتی ازلی نخواهد شد بلکه یک قضیهٔ ذاتیهٔ وصفیه خواهد بود.

اگر وجوب برای ذات باری با قید عدم آن صفت، ثابت است، در این صورت یا عدم صفت برای خدا واجب می‌شود؛ به این معنی که آن صفت برای خداوند ممتنع خواهد شد که این خلاف فرض است زیرا این صفت، برای ذات خداوند امکان دارد. یا وجوب وجود خداوند مقیّد به عدم تحقّق آن صفت می‌باشد، در نتیجه ذات باری تعالی

واجب الوجود بالذات به صورت ضرورت ازلیّه نبوده بلکه مقیّد به عدم غیر می‌شود.

از آنجا که تمام این حالات و فروض محال است، در نتیجه نمی‌توان صفتی را برای خداوند متعال در نظر گرفت که برای تحقّقش بر ذات الهی نیازی به غیر وجود داشته باشد.[۱]

اشکال: اشکال معروفی بر این دلیل وارد شده است. آنچه این تقریر می‌تواند ثابت کند آن است که وجود و عدم چنین صفت مفروضی باید به واسطهٔ غیر خدا باشد و نمی‌توان خدا را بدون آن غیر در نظر گرفت و این صفت ممکن را وجوداً یا عدماً برای خداوند ثابت دانست.

امّا محذور دیگری مثل آنکه واجب در ذات یا تعیّنش تعلّق به آن غیر داشته باشد، پیش نمی‌آید زیرا مراد از اعتبار ذات با عدم ملاحظهٔ غیر چیست؟ اگر مراد این است که در مقام تحلیل عقلی، ذات خدا را ملاحظه کرده و به غیر خدا توجه نمی‌شود، در این صورت لازم نمی‌آید ثبوت آن صفت امکانی برای ذات نیازی به علّت نداشته باشد یا عدم آن بدون علّت و نیاز به غیر تحقّق پیدا کند. بنابراین، آن صفت از امکان خود خارج نشده بلکه شاید آن غیر با واجب الوجود تحقّق داشته باشد و به واسطهٔ تحقق غیر، معلول آن که یک صفت امکانی است، برای واجب ثابت بشود و هیچ محذوری پیدا نمی‌شود و فقط

---

۱. اسفار ۱: ۱۲۳.

در مقام تحلیل عقلی آن غیر ملاحظه نشده است و معلول آن را و ذات خداوند ملاحظه شده است. اگر منظور این باشد که ذات خداوند ملاحظه می‌شود و غیر خدا در نفس الأمر نه وجوداً و نه عدماً تحقّق ندارد، در این صورت چون این فرض یک فرض محالی است، از آن محالات گوناگونی نتیجه می‌شود امّا نمی‌توان نتیجه گرفت که اصلاً هیچ صفت امکانی وابسته به غیر خداوند برای ذات واجب معقول نمی‌باشد بلکه تمام محالات به دلیل اعتبار و ملاحظهٔ غلطی است که صورت پذیرفته است.[1]

تقریر سوم: از آنجا که اشکال فوق بر تقریر دوم نقل شده است، صدرالمتألهین به تقریر دیگری از این دلیل روی آورده و از آن تقریر عدول کرده است:

اگر ذات واجب برای ثبوت صفتی کافی نباشد بلکه آن صفت برای تحقّقش در ذات واجب نیاز به غیر خدا داشته باشد، آنگاه اگر ذات واجب را من حیث هی هی با قطع نظر از آن غیر ـ وجوداً و عدماً ـ اعتبار کنیم، یا با وجود آن صفتْ واجب الوجود است یا با عدم آن صفتْ واجب الوجود است، و چون صفتِ آن ممکن الوجود است پس در وجود و عدمش نیاز به سبب دارد؛ یعنی برای تحقّقش نیاز به آن غیر دارد و برای عدم تحقّقش نیاز به عدم آن غیر دارد. پس وجود و عدم آن صفت با قطع نظر از وجود و عدم علّت آن محال است. از آنجا

۱. همان ۱: ۱۲۴.

که ذات واجب در نفس الأمر خالی از وجود و عدم آن صفت نیست و وجود و عدم چنین صفتی مستلزم محال است، معلوم می‌شود که چنین صفتی امکان ندارد؛ یعنی نمی‌شود صفتی برای خدای متعال از ناحیه غیر خداوند تحقّق پیدا کند.[۱]

اشکال: اشکال دیگری نیز بر این تقریر وارد شده است: ملاحظه نکردن غیر و لحاظ ذات واجب بدون لحاظ غیر به معنی عدم غیر در نفس الأمر نیست، همان‌طور که محتمل آن غیر تحقّق نداشته باشد محتمل است آن غیر خدا تحقّق داشته باشد ولی لحاظ نشده باشد. زیرا در متن واقع، آن غیر یا موجود است یا موجود نیست. اگر موجود است، معلولش که همانا صفت ممکن برای باری تعالی است تحقّق دارد. اگر موجود نیست، معلول آن نیز تحقّق ندارد. پس محذور تحقّق معلول بدون علّت لازم نمی‌آید.

سپس این مستشکل عدم ملاحظه غیر را با ماهیت مشابه قرار می‌دهد و می‌گوید: ماهیت در خارج یا موجود است یا نیست؟ محال است در خارج، یک ماهیت نه موجود باشد نه معدوم ولی با این حال، عقل می‌تواند خود ماهیت را با صرف نظر از وجود و عدم آن در نظر بگیرد. بنابراین، عقل می‌گوید: ماهیت از آن حیث که ماهیت است نه موجود است و نه معدوم. در بحث مورد نظر نیز همین‌طور است.

اگر مقام ذات واجب با صرف نظر از وجود یا عدم آن علّت، در نظر

---

۱. همان.

گرفته شود ولی در متن واقع، یا آن علّت موجود است یا آن علّت موجود نیست و معلول آن علّت مستند به وجود واقعی علّت است پس محذوری از این جهت پیش نمی‌آید.

پاسخ: به این اشکال پاسخ داده‌اند که مقایسه ماهیت و ذات واجب در این بحث کاری خطا است زیرا ماهیت یک اعتبار عقلی است و عقل می‌تواند ماهیت را مجرّد از وجود و عدم در نظر بگیرد؛ برخلاف وجود که وجود عین واقع است و نمی‌توان خدا را که وجود صِرف است و هیچ ماهیتی از وجود آن انتزاع نمی‌شود بدون در نظر گرفتن شرائط و علل آن (در صورتی که چنین شرائط و عللی مطرح باشد) اعتبار کرد. پس اگر ذات باری اعتبار شود بدون تحقّق غیر و باز این ذات واجب باشد، معلوم می‌شود که آن غیر در مقام ذات خداوند متعال دخالتی نداشته است.

صدرالمتألهین (ره) در پایان تقریر گذشته می‌فرماید: «هذا غایة ما یتأتّی لأحد من الکلام فی هذا المرام»[۱] که ظاهراً نشانگر عدم اعتماد آن بزرگوار به این استدلال می‌باشد.

تقریر چهارم: مرحوم علامه طباطبایی تقریر دیگری را در کتاب «نهایة الحکمة» بیان فرموده‌اند:

اگر ذات برای اتصاف به صفتی از صفات کمالیه کافی نباشد در وجود آن صفت، به غیر نیاز پیدا می‌کند پس آن غیر موجب وجود آن

---

۱. اسفار ۱: ۱۲۶.

صفت می‌شود و لازمهٔ آن این است که واجب الوجود بالذات متّصف به وجوب غیری شود.[۱]

بر این تقریر اشکالی ذکر شده است: آنچه متّصف به وجوب غیری شده صفت ممکنه‌ای است که به واسطهٔ علّت خود تحقّق پیدا کرده است اما ذات واجب از وجوب بالذات خود تغییری ننموده است. پس واجب الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر در یک شیء واحد تحقّق پیدا نکرده است.

تقریر پنجم: از آنجا که اشکال گذشته بر تقریر مرحوم علامه طباطبایی(ره) وارد شده بود استاد مصباح یزدی در حاشیهٔ کتاب «نهایه» بیان دیگری را برای این استدلال انتخاب کرده‌اند:

اگر واجب برای اتّصاف به صفتی نیاز به غیر داشته باشد از دو حال خارج نیست یا آن غیر، معلول واجب است یا معلول واجب نیست؟ اگر معلول واجب نباشد لازم می‌آید که آن غیر نیز واجب بالذات باشد، در حالی که در بحث توحید الهی بیان شده است که تعدد واجب الوجود محال است. اگر آن غیرْ خودش نیز معلول واجب الوجود باشد لازم می‌آید که واجب الوجود، معلولِ معلول خود باشد؛ به این معنی که از معلول خود چیزی را که فاقد آن است کسب کند در حالی که معلولْ مالک چیزی نیست مگر آن‌که از علتی که وجود را به آن داده است کسب کند. در حالی که معلولْ مالک چیزی نیست مگر آن‌که از

---

۱. نهایة الحکمة: ۷۲.

علّتی که وجود را به آن داده است کسب کرده باشد.[۱]

جمع بندی

استدلال و تقریرهای مختلفی برای اثبات قاعده «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات» ذکر گردید. اما لازم است میزان کارآمدی استدلال‌ها و نهایت استفاده‌ای که می‌توان از آنها نمود نیز مورد بررسی قرار گیرد.

دلیل اول ثابت می‌کند که هیچ جهت امکانی در ذات واجب محقّق نیست؛ خواه آن جهت امکانی معلول ذات خدا باشد یا معلول غیر خدا باشد؛ یعنی بیان می‌کند هر جهتی از جهات واجب باید خودش واجب الوجود بالذات باشد.

اما دلیل دوم (با تقریرات گوناگونی که دارد) برای اثبات این مدّعی کافی نیست بلکه فقط این را نفی می‌کند که هیچ جهتی ممکن الوجود نمی‌تواند برای خداوند متعال ثابت شود که علّت آن جهت، غیر از خدا باشد. ولی دربارهٔ اینکه می‌شود جهتی را فرض کرد که معلول ذات واجب الوجود باشد و پای غیر به آنجا باز نشود سخنی به‌میان نمی‌آورد.

منابع

۱ـ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، النجاة من‌الغرق فی‌بحر الضلالات، ویرایش

---

۱. تعلیقه بر نهایة الحکمة ۱: ۱۲۴.

محمدتقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ هـ‌ق.

۲ـ سبزواری، ملاهادی، تعلیقه بر الحکمة المتعالیة، ضمن الحکمة المتعالیة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.

۳ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الحکمةالمتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.

۴ـ طباطبایی، سید محمد حسین، نهایة الحکمة، تصحیح عباس علی زارعی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ چهاردهم، ۱۴۱۷ ق.

۵ـ مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقة بر نهایة الحکمة، ضمن نهایة الحکمة، تصحیح و تعلیق محمدتقی مصباح یزدی، الزهراء، تهران، ۱۳۶۳ ش.

مقایسه نظر ابن سینا و ملاصدرا
در مسأله
علم باری تعالی به جزئیّات

ابن‌سینا علم خدا را عبارت از صورت‌های مرتسم نزد او و به صورت کلّی و متعلّق به ماهیات اشیاء و به نحو علم اجمالی می‌داند. در مقابل، ملاصدرا علم خدا را وجودی مجرّد از مادّه و عین ذات حق و به نحو جزئی و غیر قابل تغییر می‌داند که به وجود موجودات تعلّق می‌گیرد و به نحو تفصیلی می‌باشد.

آنها از جهاتی نیز با هم موافق می‌باشند: علم خدا نسبت به اشیاء را قبل از خلق آنها می‌دانند که تغییرات جزئیات موجب تغییر در ذات حق نمی‌باشد، صورت اشیاء نزد خداوند حاضر است، کثرت صورت‌های معقوله موجب تکثر در ذات حق نیست، خداوند به علم واحد همه مخلوقات را می‌داند، جهت صدور اشیاء از خدا عین جهت علم او به اشیاء است، صدور اشیاء از خداوند موجب کمال او نیست بلکه او به‌گونه‌ای است که مخلوقات از او صادر می‌شود.

پیشگفتار

مسألهٔ علم باری تعالی به اشیاء قبل از وجود آنها، و اتحاد این علم با ذات باری، یکی از مهمترین مباحث حکمت الهی است. علم، به عنوان اساس‌ترین صفت کمالی مورد توجه فلاسفه قرارگرفته است، و پیچیدگی‌ها و مشکلات تعلق علم باری به موجودات متغیّر و فناپذیر، در عالم اجسام، موجب گردیده تا هر کسی به راهی رفته، و دربارهٔ کیفیت تعلّق علم کمالی الهی و علم متحد با ذات به اجسام، نظریه‌ای را ارائه کند.

درکتب تاریخ فلسفه در شرق باستان و غرب، سخنی از این بحث مطرح نشده است. همچون بسیاری از مباحث فلسفی، این مسأله نیز به‌طور روشن، بعد از افلاطون و ارسطو شکل گرفته است. شاید در دسترس نبودن متون فلسفی قبل از افلاطون، مهمترین علت عدم اطلاع ما از مطالب گذشتگان است.

در هر حال، افلاطون با ارائهٔ نظریه مثل الهی و معرفی آنها به عنوان علوم الهی که بر مرتبه‌ای قبل از وجود موجودات مادّی و در عالم عقول واقعند، بحث علم الهی را به‌گونه‌ای خاص طرح و حل نموده است. پس از وی ارسطو با تعریف علم به «صورت عقلی شئ» علم

باری را نیز منحصر در صورت‌های معقوله نموده، و حکمای مشاء در دوران اسلامی از وی پیروی کرده، علم واجب الوجود را امری کلّی دانسته‌اند.

در دوران رشد تفکر حکمای اسلام، کیفیت علم باری، مورد توجه خاصّی قرار داشته است. اهمیت این مسأله از آن جهت است که مسائل گوناگون حکمت الهی را می‌توان مرتبط با آن دانست. بحث دربارهٔ جبر و اختیار، اتحاد صفات با ذات، حکمت و خالقیت صانع حکیم و امثال آن از مباحث مرتبط به علم باری به موجودات مادّی است.

نگارنده در این مقاله، اگرچه سعی اکید داشته است تا فقط به اختلاف نظریات میان ابن‌سینا و ملاصدرا بپردازد، ولی به ناچار، و با توجه به اهمیّت این مسأله، نظرات حکمای دیگری را در ضمن شرح عقاید دو فیلسوف، مورد دقت قرار داده است و به همین منظور، در بخشی از این مقاله، به نقد اعتراضات حکمای متأخر ابن‌سینا، و دفاعیات ملاصدرا از وی، پرداخته است.

نگارنده به‌طور مشروح توضیح خواهد داد که ابن‌سینا علم باری را به وجه کلی و به استناد علم به علت تفسیر می‌کند. وی علم را امری غیر زمانی و غیر متغیر دانسته، صورت‌های معقوله را اموری مجرّد از مادّه، که از لوازم ذات باری می‌باشند، معرفی می‌کند. صدور اشیاء از ذات وی، نیازمند تقدّم علم و صورت عقلی او در نزد باری است. این لوازم، اولین مخلوقات باری تعالی می‌باشند. علوم تفصیلی وی، نسبت

به موجوداتِ فناپذیر است و علم وی به ذات خویش علم اجمالی به آن موجودات است.

صدرالمتألهین در مقابل وی، علم تفصیلی را به موجودات مادّی عین ذات و عین علم باری به خود می‌داند. وی مدعی آن است که علم واجب، کلی نبوده، بلکه متعلّق آن امور جزئی و متشخّص می‌باشد. همان‌گونه که ذات باری در عین بساطت حقیقی، عین جمیع اشیاء است، علم بسیط وی به ذات نیز عین علم تفصیلی او نسبت به جمیع اشیاء است. بدین ترتیب علم باری تعالی از صفات کمالیه‌ای است که متّحد با ذات بوده و متعلّق به جمیع موجودات مادّيِ متغیّر و فناپذیر می‌باشد.

صدرالمتألهین از چنین علمی به «عنایت» که یکی از مراتب علم باری تعالی است تعبیر می‌کند و آیهٔ مبارکهٔ «وَعِندَه مَفاتِحُ الغَیبِ لایَعلَمُها إلّا هو»[1] را اشاره به این مرتبه می‌داند.[2]

حقیقت علم

یکی از مطالبی که لازم است مورد توجه قرار گیرد، تا در پرتو آن مسأله علم باری به موجودات به خوبی قابل درک باشد، فهم اختلاف نظرهای فلاسفه دربارهٔ حقیقت علم است.

علم به عنوان یکی از بدیهی‌ترین حقیقت‌های قابل درک بشر،

---

۱. انعام: ۵۹.
۲. اسرار الآیات: ۴۶.

مورد توجّه فلاسفه بوده است، و هر کدام سعی نموده‌اند تا با عبارات مناسبتری حقیقت علم را شرح دهند.

صدرالمتألهین درباره حقیقت علم فرموده است:

«حقیقت علم، یک حقیقت کاملاً آشکار و بدیهی است، بلکه از بدیهی‌ترین مفاهیمی است که بشر به آن دست یافته است، و آنچه فلاسفه دربارهٔ علم بیان کرده‌اند و به نحوی کوشش در تبیین آن نموده‌اند، چیزی جز تنبیهات و توضیحاتی بیش نیست.»[۱]

آرای فلاسفه در مسأله علم بسیار متفاوت است. ما به برخی از این نظرات اشاره می‌کنیم.

الف ـ علم اضافه‌ای میان عالم و معلوم است.

این نظریه توسطه فخرالدّین رازی مطرح شده است، و انگیزهٔ وی در بیان این نظریه، فرار از اشکالاتی بوده که بر مسأله وجود ذهنی و چگونگی حصول معلوم نزد عالم مطرح گردیده است. ایشان برای حل این اشکالات ملتزم می‌شود که معلوم هیچ‌گونه حصولی نزد عالم ندارد، بلکه علم فقط یک گونه اضافه‌ای میان عالم و معلوم است.[۲]

ب ـ علم عبارت از تجرید است.

این نظریه که از آرای مشهور میان فلاسفه مشاء است[۳] علم را در

---

۱. ر.ک. اسفار ۳: ۲۷۹.
۲. مباحث مشرقیه ۱: ۳۳۱؛ مطالب عالیه ۳: ۱۰۴.
۳. ر.ک. اسفار ۳: ۳۰۵.

هر حال و مرحله‌ای به‌گونه‌ای از تجرید برمی‌گرداند و با روش تجرید تشریح می‌کند. در مرحلهٔ احساس، نفس صورت مادّه را از آن جدا کرده با لواحق آن درک می‌کند اگرچه این ادراک مشروط به حضور مادّه است. در مرحلهٔ تخیّل، نفس صورت مادّه را از مادّه مجرّد نموده، بدون شرط حضور مادّه، آن را درک می‌کند، و این ادراک مشروط به لواحق مادّه است. در مرحلهٔ تعقّل ، نفس موجود مجرّد و صورت مجرّد از مادّه و لواحق آن را درک می‌کند. با توجه به این اظهار نظرها، روشن می‌شود که علم به‌طور کلّی عبارت است از تجرید و جداسازی صورت معلومه از مادّه. به تعبیر دیگر علم یک امر سلبی است.

ج ـ علم کیفیت نفسانی ذات اضافه است.

بنابر این نظر، علم حقیقتی است که دارای ماهیت کیف می‌باشد، و عرَضی است عارض بر نفس. در عین حال، این کیفیت به معلوم نیز تعلّق پیدا می‌کند، همان‌طوری که قدرت و اراده را کیفیات نفسانی ذات اضافه دانسته‌اند.

د ـ علم، صورت مرتسم در جوهر عاقل، مطابق با ماهیت معقول است.

این نظریه به‌طور مکرّر در کلمات ابن‌سینا ابراز شده است و از آنجا که موضوع مقاله مربوط به نظر ابن‌سینا است بحث آن در بخش مستقلی خواهد آمد.

هـ علم به ذات، یعنی عالم برای خویش نور باشد. علم به غیر،

یعنی اضافه‌ای بین دو نور.[۱]

شاید بنابر اصطلاحات سهروردی مقصود از نور همان جوهر باشد، و موجودات مجرّد جوهری که عالم به ذات خویش می‌باشند، مطابق این تعریف، علم آنها همانا وجود جوهری و مجرّد آنها است.

نظر ابن‌سینا و ملاصدرا درباره حقیقت علم

یکی از مشکلات تاریخ فلسفه این است که در بسیاری از موارد محقّقین نمی‌توانند نظریه خاصی را به فلاسفه نسبت دهند زیرا بیانات و نتیجه‌گیری هایی که از یک متفکّر بر جای مانده است به‌گونه‌ای ناهمگون می‌باشد که محققین را در انتساب یک نظریه مشخّص دچار تردید می‌کند. از همین قبیل، مسأله حقیقت علم نزد شیخ‌الرئیس است. نظریه علم که در اکثر مطالب فلسفی راه داشته و برداشت‌های متفاوت از آن، در حلّ مسائل فلسفی تأثیر می‌گذارد، در کلمات ابن‌سینا به صورت‌هایی متفاوت مطرح شده است که به سختی می‌توان یکی از آن نظرات را قاطعانه به او نسبت داد. به همین جهت ملاصدرا می‌فرماید:

> کلام ابن‌سینا، دربارهٔ بیان حقیقت علم، مضطرب است. از کلمات گوناگون او برداشت‌های متفاوتی می‌توان نمود.[۲]

ابن‌سینا در جایی فرموده است:

> علم واجب الوجود به اشیاء، موجب کثرت در ذات

---

۱. حکمة الاشراق ۲: ۱۱۰.
۲. مبدأ و معاد: ۸۲؛ شرح هدایة اثیریه: ۳۲۸.

واجب، یا کثرت در صفات او نیست، زیرا عاقلیت و معقولیت چیزی جز تجرّد از مادّه نمی‌باشد.[۱]

از این عبارت و امثال آن در بحثهای مختلف، مثل تعریف عقل، حس و خیال، به‌دست می‌آید که منظور از علم به نظر ایشان، تجرّد از مادّه است. یعنی همان تعریف سلبی که البته توسط ملاصدرا به شدت مورد انکار قرار دارد.[۲]

در عین حال، عباراتی نیز از کتب وی، دلالت بر نظریه صور مرتسمه می‌کند. زیرا می‌فرماید:

«درک شیء، یعنی حقیقت آن شیء، در نزد عالم متمثّل شود.»[۳]

و در جایی بر خلاف این دو نظریه، می‌فرماید:

«تعقّل عقل بسیط، به واسطه حصول صوَر در آن نیست، بلکه به دلیل فَیَضان صور از اوست، خواه عقل بسیط برای واجب الوجود باشد یا آنکه عقل بسیط اجمالی در انسان.»[۴]

و این مطلب نشان می‌دهد که شیخ‌الرئیس علم را فقط اضافه‌ای میان عالم و معلوم می‌دانسته است.

---

۱. ر.ک. تعلیقات: ۸۱؛ شفا، الهیات: ۳۶۸ و ۳۵۷.
۲. اسفار ۳: ۲۸۶.
۳. اشارات و تنبیهات ۲: ۳۰۸.
۴. شفا، طبیعیات، نفس: ۲۱۵؛ تعلیقات: ۱۵۲ و ۱۵۴.

و از برخی کلمات وی بدست می آید، نظریه «کیفیت ذات اضافه» مورد پذیرش وی قرار داشته است. زیرا می‌فرماید: علم، از کیفیات نفسانی است، که بالذات تحت مقولهٔ کیف بوده، و بالعرض تحت مقولهٔ اضافه می‌باشد.

ایشان می‌فرماید:

> علم فقط اضافه‌ای میان عالم و معلوم نیست، بلکه یک کیفیت و هیأتی در شخص عالم موجود است که اضافه بر پایهٔ آن استوار است. هرگاه آن هیأت زائل شود، اضافه نیز از بین می‌رود. به‌همین جهت، تغییر معلوم موجب تغییر علم می‌گردد.[1]

صدرالمتألهین می‌فرماید: در هر حال، نظریه شیخ‌الرئیس دربارهٔ حقیقت علم، مورد نقد و اعتراض بوده، و هیچکدام از این چهار نظر قابل پذیرش نیست.

به نظر نگارنده آنچه بیشتر می‌توان از کلام ابن‌سینا بدست آورد و به او نسبت داد، همان است که مشهور به او نسبت داده‌اند که علم عبارت است از حصول صورت مرتسمه و ماهیت شئ در نزد عالم. این صورت و ماهیت شئ، یک امر مجرّد از مادّه است. این علم، همان تعقّل است که هم عاقل هم معقول باید مجرّد از مادّه باشند. وی در عین حال، می‌گوید: علم حقیقتی است، که چون در انسان حاصل

---

۱. تعلیقات: ۱۳.

می‌شود، ممکن الوجود بوده و عارض بر نفس گردیده، و از نوع کیف نفسانی است، که اضافه‌ای نسبت به معلوم دارد.

در مقابل او ملاصدرا معتقد است علم یک وجود است؛ نه تجرید، بلکه وجودی مجرّد از مادّه می‌باشد. ایشان می‌فرماید:

«العلم، عبارة عن الوجود المجرّد عن المادّة الوضعيّة.»[1]

بنابراین، علم نه کیفیت نفسانی و از قبیل ماهیات است، نه تجرید و یک امر عدمی، و نه اضافه، بلکه یک وجود قوی و اقویٰ از موجودات مادّی است. زیرا اوّلاً بالفعل است، ثانیاً مشوب به عدم نیست.

وی اضافه می‌کند که همهٔ انواع ادراک در این تعریف وارد می‌شود. همان‌گونه که تعقّل عبارت از وجود مجرّد معقول در نزد عاقل و اتحاد آن دو با یکدیگر است، احساس نیز وجود محسوس بالذات در نزد حاس و اتحاد آن دو است. آنچه در خارج موجود و قابل اشاره است، بالعرض محسوس می‌باشد نه بالذات.[2]

علم باری به جزئیات

تبیین موضوع بحث

از آنجا که مسألهٔ علم واجب الوجود به ذات خود مورد توافق دو فیلسوف می‌باشد به نظر ایشان این علم عین ذات واجب الوجود بوده، و یک علم کمالی برای او است و آنچه مورد اختلاف واقع شده است،

---

۱. اسفار ۳: ۲۹۲.

۲. همان مدرک ۳: ۲۹۹.

علم واجب الوجود به اشیاء است، این مقاله به طرح این بحث می‌پردازد.

ابتدا لازم است به نکته‌ای اشاره کنیم تا اقوال و نظرات حکماء دربارهٔ علم واجب به ماسویٰ بهتر قابل درک باشد.

صدرالمتألهین توضیح داده است که علم واجب به ماسویٰ سه مقام دارد، که نظرات فلاسفه ناظر به این سه مقام است. یکی از این سه مقام مورد توافق میان اکثر حکما می‌باشد، و دو مقام دیگر مورد اختلاف است.[۱] آن سه مقام عبارتند از:

مقام اول، علم فعلی به موجودات که عین ذات موجودات و وجود آنها است و یک صفت زائد بر ذات واجب بوده و از صفات فعل است. عالم بودن واجب به این معنی ـ یعنی آنچه آفریده است می‌داند ـ علمی متغیر و زمانی است، و موجب هیچ نقصی نیز در ذات واجب نمی‌شود.

مقام دوّم، علم به موجودات قبل از صنع و خلق آنها که اختلاف شده است آیا این علم تفصیلی است یا اجمالی؟ و به چه کیفیت ممکن است واقع شود؟ ولی مقصود از این علم، علم متأخّر از ذات واجب می‌باشد، علمی که موجب کمالی ذاتی برای واجب الوجود نیست.

مقام سوّم، علم به موجودات قبل از خلق آنها، عین ذات و کمال واجب الوجود است. این مقام مشکل‌ترین مقام بحث است، که آیا

---

۱. ر.ک. حاشیهٔ شرح حکمة الاشراق: ۳۶۰.

واجب الوجود چنین علمی نسبت به ماسویٰ دارد یا خیر؟ و آیا علم او تفصیلی است یا اجمالی؟ آیا صورت آنها در نزد واجب موجود است یا وجود آنها؟ و دیگر سؤالاتی که مربوط به این مقام می‌شود.

بنابراین، آنچه بیشتر مورد دقت و بحث قرار گرفته است مقام دوم و سوم است، و کلمات حکما نیز ناظر به این دو مقام می‌باشد اگرچه در کلمات ایشان آن دو مقام به خوبی از هم تفکیک نشده، و مورد توجه واقع نشده است.

نقل اقوال حکما

صدرالمتألهین در کتب متعدد خود به نقل برخی از آراء حکمای اسلام و یونان، دربارهٔ کیفیت علم باری به موجودات پرداخته است[۱] که چکیده‌ای از آن ارائه می‌گردد.

الف ـ صور ممکنات در ذات باری مرتسم است و به نحو وجود ذهنی برای واجب الوجود ثابت است. ولی به نحو کلّی؛ نه جزئی. این نظریه میان فلاسفهٔ مشاء مشهور بوده و در دوران فلسفه اسلامی فارابی ، بهمنیار و ابوالعباس لوکری به آن گرویده‌اند.

ب ـ وجود صورت اشیاء در عالم خارج، خواه مادّی باشد یا مجرد، بسیط باشد یا مرکب، مناط علم باری به اشیاء است. این مذهب سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن‌کمونه ، قطب‌الدین شیرازی و محمد شهرزوری می‌باشد.

---

۱. ر.ک. اسفار ۶: ۱۸۰ و مبدأ و معاد: ۶۷ و شرح هدایه اثیریه: ۳۱۴ و حاشیه شرح حکمة الاشراق: ۳۶۴.

ج ـ واجب الوجود با صورت‌های معقوله متحد است. این نظریه منسوب به فرفوریوس می‌باشد.

د ـ صورت‌های مفارقه و مُثل الهیه‌ای که هر موجود مادّی در عالم عقول دارد، عبارت از علوم واجب الوجودند. واجب تعالی به واسطه آن «مُثل» علم به ماسویٰ دارد. این نظریه از افلاطون بر جای مانده است.

هـ ـ گروهی چون معتزله و برخی از عرفای صوفیه ، نظریه‌ای مشابه یکدیگر ارائه داده‌اند؛ اشیایی که معدومند و حادث می‌شوند، ثبوت دارند. با این تفاوت که به نظر معتزله، ممکنات معدوم، ثبوت عینی دارند، و به نظر عرفا ثبوت علمی دارند. مطابق این دو نظریه، واجب الوجود از ازل علم به ما سویٰ دارد. زیرا ممکنات از ازل ثابتند.

و ـ ابن‌سینا معتقد است وجود واجب الوجود، علم اجمالی به جمیع ممکنات است. چون واجب تعالی عالم به ذات خویش است، پس دارای علم اجمالی به ممکنات است، و بنابر نظریهٔ آنها، واجب دارای دو علم است: یکی علم اجمالی مقدّم بر ممکنات، دیگری علم تفصیلی همراه ممکنات. البته وی با نظریه اول نیز موافق است و معتقد است که علم اجمالی خداوند به صورت کلی بوده و به ماهیات متعلق است.

ز ـ برخی معتقدند که وجود واجب علم تفصیلی به معلول اول، و علم اجمالی به بقیه ممکنات است. به این بیان که چون خداوند عالم به ذات خویش است، بنابراین وجود او علم تفصیلی به معلول اول است.

از سوی دیگر ذات معلول اوّل علم تفصیلی به معلول ثانی، و علم اجمالی به بقیه ممکنات می‌باشد. همین‌طور ذات هر موجودی، علم تفصیلی نسبت به معلول بی‌واسطهٔ خویش، و علم اجمالی نسبت به معلولات با واسطهٔ او می‌باشد.

ح ـ به نظر صدرالمتألهین واجب الوجود، قبل از ایجاد اشیاء عالم به جمیع موجودات، به نحو جزئی و تفصیلی بوده، و در عین حال متعلق علم او وجود آنها است. این علم عین ذات واجب می‌باشد.

این اقوال اجمالی از نظرات برخی از فلاسفه دربارهٔ علم باری تعالی به ماسویٰ است. تفصیل آنها را می‌توان از کتب فلسفه و تاریخ فلسفه بدست آورد. نگارنده از تفصیل این بحث و نقد و بررسی این نظرات صرف نظر می‌کند، تا از موضوع مقاله تخطی نکرده باشد.

بیانات شیخ‌الرئیس

از آنجا که سخن در کیفیت علم واجب تعالیٰ نسبت به موجودات است، و در این راه اشکالاتی مطرح است، از قبیل لزوم تعدّد ذات و صفات، و حصول کثرت در ذات باری، و نقص ناشی از کسب علم از موجودات، و تغیّر ناشی از علم به متغیرات، و چگونگی علم به معدومات، و امثال آن، هر کدام از حکما درصدد هستند تا با بیانی مناسب‌تر، راهی را پیش گیرند که با مشکلات کمتری مواجه بوده و به حلّ این غوامض بپردازد.

شیخ‌الرئیس برای شرح نظریهٔ خود به بیانات متفاوتی متوسل شده

است، که هر کدام از این بیانات، در عین حال که قسمتی از عقیدهٔ وی را توضیح می‌دهد، برخی از مشکلات مذکور را نیز حلّ می‌کند. نگارنده هر کدام از بیانات را به‌طور جداگانه طرح و شرح می‌کند و تذکّر می‌دهد به سختی می‌توان این بیانات را به منزلهٔ ادلّه‌ای مستقل از یکدیگر به حساب آورد، بلکه فقط شروحی بر عقاید آن حکیم به حساب می‌آید.

بیان اول

علم دو گونه است: قبل از وجود و بعد از وجود. علم واجب الوجود نسبت به موجودات این عالم از قسم اوّل است، نه از قسم دوّم. زیرا اگر واجب الوجود به واسطهٔ موجودات، عالم گردد، علم او ممکن الوجود می‌شود. در حالی که واجب الوجود از همه جهت واجب است، و هیچ جهت امکانی در او نیست. بنابراین، علم او به تبع وجود اشیاء نیست، بلکه وجود اشیاء و نظام خیر آفرینش، تابع علم او به نظام اصلی است.[1]

قبلاً به صورت اجمالی اشاره شد که دلیل عدم تبعیت علم واجب از اشیاء استلزام نقص و امکان در ذات واجب است. ابن‌سینا برای اثبات آن به چهار دلیل استدلال کرده است.[2] صدرالمتألهین نیز دو دلیل را به وی نسبت می‌دهد که در کتب ابن‌سینا نیافتیم و این احتمال

---

۱. ر.ک. شفاء، الهیات: ۳۶۳ و مبدأ و معاد: ۱۹ و اشارات و تنبیهات ۳: ۲۹۸ ؛ ملاصدرا، اسفار ۶: ۱۸۹ و مبدأ و معاد: ۷۰.
۲. مبدأ و معاد: ۱۹، نجاة: ۵۹۳، شفاء، الهیات: ۳۵۸.

وجود دارد که ملاصدرا در جهت همراهی با وی این دو دلیل را اضافه کرده باشد.[۱]

بیان دوّم

علم در انسان‌ها به دو گونه است: علم نفسانی که نفس به تک تک صورت‌های آن نگاه می‌کند، و هر کدام را جدا جدا باز می‌یابد و کنار یکدیگر چیده، به‌کار می‌بندد. علم عقلانی،که معلوم به‌طور اجمال در نزد عالم حاضر است، و در عین حال که فعلیت دارد هیچ تفصیلی در آن نیست. علم عقلانی بسیط و اجمالی و فعلی است، ولی موجب تکثّر نمی‌شود، برخلاف علم نفسانی که موجب تکثر در عالِم است.

شیخ‌الرئیس می‌فرماید: علم واجب الوجود نسبت به تمام اشیاء از قبیل علم عقلانی است،که مجرّد و بسیط بوده و موجب هیچ تکثّری در ذات او نمی‌شود.[۲]

بیان سوّم

این بیان نسبت به بیان دوّم کامل‌تر و دقیق‌تر است، ایشان می‌فرماید: عقل بسیط، یعنی عقلی که به اجمال، تمام معقولات در آن موجود بوده و خلّاق صورت‌های معقوله می‌باشد. عقل بسیط در انسان هیأتی است که عارض بر نفس شده، و چون با خلاقیت خویش، صورت‌های عقلانی را به‌طور تفصیلی می‌آفریند، نفس نیز منفعل بوده، و پذیرای صورت‌های عقلانی می‌گردد. ولی در واجب الوجود،

---

۱. ر.ک. اسفار ۶: ۱۹۳ ـ ۱۹۴.
۲. دانشنامهٔ علائی: ۸۷ ـ ۸۸، ر.ک. حاشیه شرح حکمة الاشراق: ۳۶۰.

صورت‌های عقلانی، مخلوقات و لوازم ذات واجبند.

رابطه واجب الوجود و صورت‌های عقلیه، رابطه فاعل و فعل است؛ نه یک رابطه انفعالی. بنابراین، عقل بسیط ـ که بنا بر فرض خلاق صورت‌های عقلی است ـ عین ذات واجب می‌باشد. علمی که در واجب الوجود وجود دارد و عین ذات او است، یک علم بسیط اجمالی است.[۱]

بیان چهارم

در این بیان از قانون علیّت به همراه استناد همهٔ موجودات به واجب الوجود بالذات، استفاده شده است.

شیخ‌الرئیس می‌فرماید: منشأ علم واجب الوجود نسبت به اشیاء، خود آن اشیاء نمی‌باشد زیرا موجب نقص در واجب است. بنابراین، واجب الوجود اشیاء را، از آن جهت که از او صادر شده‌اند و منسوب به او می‌باشند، می‌شناسد؛ نه بدون این جهت. به عبارت دیگر، اشیاء را همراه با جهت صدور آنها از خود، می‌شناسد. بلکه، برای آن‌که علم واجب متأثّر از اشیاء نباشد، واجب الوجود ذات خویش را، از آن جهت که منشأ صدور اشیاء است، شناخته و به این ترتیب اشیاء را به تبع علم به خویش درک می‌کند. پس واجب به ذات خود عالم است، و ذات او علت جمیع موجودات است، و علم به صدور موجودات از ذات خود دارد. بنابراین، جمیع موجودات را در رتبهٔ ذات درک

۱.مباحثات: ۳۰۱.

می‌کند.[۱]

بیان پنجم

در این بیان شیخ‌الرئیس از قاعده «الشیء ما لم‌یجِب لم‌یوجَد» کمک می‌گیرد. وی شرح می‌دهد که یک امر ممکن، تا زمانی که به واسطهٔ علل و اسباب خویش به مرحلهٔ وجوب نرسد، هرگز موجود نمی‌شود. بنابراین، اگر کسی یک ممکن الوجود را به تنهایی بشناسد، احتمال می‌دهد که موجود شود، همان‌گونه که احتمال می‌دهد موجود نشود.

اگر کسی بداند که یک ممکن الوجود به مرحلهٔ وجوب می‌رسد، و از نظر اسباب و شرائط، جمیع مقتضیات جمع بوده، و موانع رفع شده است، یقین به حصول آن امر ممکن می‌کند. از سوی دیگر، همهٔ وجوب‌ها به واجب الوجود بالذات منتهی می‌شود و اوست که موجودات را به سرحدّ وجوب می‌رساند.

با ذکر این مقدمات معلوم می‌شود: چون واجب الوجود علم به ذات خویش دارد، علم به وجوب ذات خویش، و هم علم به اینکه وجوب آفرین موجودات ممکن است داشته، جمیع اسباب و شرائط را می‌شناسد. بنابراین، به جمیع ممکنات ـ از آن جهت که علل و اسباب آنها را به‌طور کامل درک کرده است ـ علم داشته و علم او یقینی است؛ نه ظن و گمان.[۲]

---

۱. مبدأ و معاد: ۲۰.
۲. دانشنامهٔ علایی: ۹۰.

بیان ششم

اشیاء جزئی به دو صورت قابل ادراکند:

اوّل، تشخّص و جزئیت آنها درک شود. چنین علمی به تبع فساد و کون جزئیات تغییر می‌کند و به آن احساس یا تخیّل گویند.

دوّم، از راه علل و اسباب جزئیات، تعقّل شوند؛ یعنی عالم بداند که اسباب و مقتضیات آن جزئی کدام است، و از این طریق علم به جزئی پیدا کند.

علم باری تعالی نسبت به جزئیات از قبیل قسم دوّم بوده، و این‌گونه ادراک دارای چند ویژگی است، که به دلیل آن ویژگی‌ها، می‌توان آن را به واجب الوجود نسبت داد:

اوّل، این علم کلّی است، زیرا اسباب و علل هر مقدار هم که مشخص شده، و دایره آنها کوچک‌تر گردد، باز هم کلّی می‌باشند، و هرگز جزئی نمی‌شوند.

دوّم، این علم هرگز به تبع معلوم تغییر نمی‌کند، زیرا تغییرات نیز برای واجب معلوم است، و کون و فساد معلوم، موجب تغییری در علم کلّی او نیست.

سوّم، در این علم چون معلوم، از جهت علل خویش، شناخته می‌شود و واجب علّت همه علل است بنابراین، واجب الوجود، با علم به ذات خود، به همهٔ موجودات علم دارد.[۱]

---

۱. ر.ک. شفا، الهیات: ۳۵۹ و نجاة: ۵۹۵ و تعلیقات: ۱۴، ۸۱، ۱۲۰، ۱۲۱.

بیان هفتم

ادراک نفسانی به واسطهٔ احساس حاصل می‌شود؛ یعنی انسان گاهی صورتی را احساس می‌کند، و با این احساس آن را درک حسی می‌کند. اگر بخواهد آن صورت را تعقّل کند، و از مادّه و عوارض آن مجرّد نماید، باز هم نیازمند احساس است. تعقّل در انسان، محتاج احساس است. اگر یک صورت معقوله مطابق صورت محسوس باشد، آن را صورت عقلی آن محسوس خوانند، و اگر مطابق نباشد، صورت عقلی آن محسوس شمرده نمی‌شود. انسان بدون احساس نمی‌تواند صورت معقوله را درک کند، زیرا نفس ضعیف انسانی بدون واسطه احساس و آلات و مادّه نمی‌تواند به درک عقلی نائل شود.

ولی واجب الوجود که عاری از هر نقصی بوده و عاقل بالذات است، برای ادراک معقولات نیازمند احساس نمی‌باشد، بلکه صورت‌های معقوله را بدون وساطت احساس درک می‌کند. بنابراین، صورت‌های عقلی اشیاء که از علل و اسباب اشیاء حاصل شده است، بدون وساطت احساس جزئیات، برای واجب حاصل است و هیچ تغییری نمی‌کند.

این صورت‌های عقلی برای همهٔ اشیاء وجود دارد. ولی انسان از درک بی‌واسطهٔ آن عاجز است، به همین جهت علم انسان تغییر می‌کند، ولی واجب الوجود آنها را از طریق اسباب و علل درک

می‌کند.[1]

بیان هشتم

علم به یک شیء گاهی از راه استدلال حاصل می‌شود؛ یعنی ترتیب امور معلوم برای حصول مجهول، چنانچه انسان‌ها در کسب علوم چنین می‌کنند و به واسطهٔ برخی از دانسته‌های خویش و علم به علل و اسباب، معلومات جدیدی را می‌شناسند. ولی در واجب الوجود، علم به موجودات و علل آنها، همگی یک‌جا و در «دفعهٔ واحده» حاضر است، و واجب الوجود آنها را با توجه به ترتیبات حصول آنها، و تقدّم و تأخّر آنها می‌شناسد.

این علم بسیط واجب الوجود موجب تکثّر در ذات او نیست و همچنین موجب نمی‌شود، تا علم واجب زماندار باشد.[2]

بیان نهم

صور معقوله از اشیاء که منشأ صدور اشیاء از واجب الوجودند، خود از لوازم ذات باری تعالی می‌باشند و وجود این صورت‌های عقلی، عین تعقّل واجب است؛ نه تقدّمی در میان است، و نه تأخّری، بلکه وجود صورت‌ها عیناً همان عقلیّت واجب نسبت به آنها است. زیرا هر موجودی به واسطهٔ صورت‌های عقلی خود از واجب صادر می‌شود، و اگر صورت‌های عقلی لازم باشد، به واسطهٔ صورت‌های دیگری صادر شوند، به تسلسل می‌انجامد. بنابراین، وجود آنها و تعقّل

---

۱. تعلیقات: ۱۲۰.
۲. همان مدرک.

واجب یکی است.[۱]

شیخ‌الرئیس در این بیان، علاوه بر آنکه تأکید می‌کند که صورت‌های عقلی از لوازم ذات باری می‌باشند، نقش صورت‌های عقلی را در بوجود آمدن نظام هستی بیان نموده است.

بیان دهم

علم کلی واجب الوجود، بر افراد جزئی و متشخّص منطبق است، زیرا از راه اسباب و علل به دست می‌آید. اگر متعلَّق علم، ماهیت اشیاء باشد، با توجه به اینکه ماهیت قابل صدق بر کثیرین است، شناخت آن منطبق بر شناخت جزئی و عوارض و لواحق آن نیست. ولی شناخت باری به واسطهٔ علل و اسباب شیء، و نظام سلسلهٔ علل، که موجب وجوب بالغیر در یک شیء می‌شوند، می‌باشد. این‌گونه علم موجب می‌شود که در عین کلّی بودن، بر جزئی و فرد منطبق شود. زیرا متعلق این علم، کلّی منحصر در فرد خاصّ خود است، و بر هیچ فرد دیگری منطبق نمی‌شود.[۲]

بیان یازدهم

معقولات هیچ اتحادی با یکدیگر ندارند، بلکه هر کدام صورت مجرّد جداگانه‌ای می‌باشند و هرگز با جوهر عاقل متحد نمی‌شوند. از سوی دیگر، واجب الوجود عالم به جمیع اشیاء بوده، و همه موجودات را تعقّل می‌کند.

---

۱. همان مدرک: ۴۸.

۲. شفا، الهیات: ۳۶۰.

با ذکر این مقدمات، اشکالی مطرح می‌گردد، که لازمهٔ نظریات فوق آن است که در ذات واجب صورت‌های متباینه جمیع موجودات حاضر باشد. به تعبیر دیگر، لازم است شیخ‌الرئیس قائل به کثرت در ذات واجب گردد.

ابن‌سینا در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: واجب الوجود علمی به ذات خویش دارد که عین ذات بوده و از صفات اوست، و این علم موجب کثرت در ذات نمی‌باشد. علمی به اشیاء و معلولات خویش دارد که لازمهٔ علم به ذات و علم به مبدئیت اوست. «تعقّل نسبت به اشیاء» که لازمهٔ ذات است، از معلولات ذات باری بوده، و متأخّر از ذات وی می‌باشد، و هرگز نمی‌تواند موجب تکثر در ذات باری گردد.[1]

بیان دوازدهم

به نظر شیخ‌الرئیس، علم واجب به معقولات، که همانا وجود صورت‌های معقوله در خارج است، هیچ کمالی برای واجب به حساب نمی‌آید، بلکه کمال واجب الوجود در این است: «او به‌گونه‌ای است، که صورت‌های معقوله از لوازم ذات اوست». وی می‌گوید:

«الأوّل یلحظ من ذاته «کلّ ممکن الوجود فی نفسه واجب به»، بوسط او غیر وسط. فالهیئة العلمیة لازمة ذاته، من غیر ان یکون بها شرف و زینة، بل علوه و مجده هو: بانّه

---

۱. اشارات و تنبیهات ۳: ۳۰۳.

بحیث یلزم وحدته تلک الهیئة، لا بأنّها لازمة.»[۱]

واجب الوجود، از ذات خویش، علم به ممکنات پیدا می‌کند. ممکناتی که در عین حالی که، فی نفسه، ممکن الوجود هستند، ولی -با واسطه یا بدون واسطه- واجب بالغیر می‌باشند، و وجوب خویش را از او کسب کرده‌اند. بنابراین، هیأت علمی واجب لازمهٔ ذات اوست، بدون آنکه موجب شرف و کمال واجب باشد، بلکه علوّ و مجد واجب این‌گونه است، که از وحدت واجب، هیأت علمی نسبت به جمیع موجودات لازم می‌آید، نه آنکه چون آن هیأت علمی لازم ذات واجب است، واجب الوجود دارای کمالی است.[۲]

بیان سیزدهم

شیخ‌الرئیس به‌طور صریح بحث می‌کند که رابطه صورت‌های معقوله با ذات واجب الوجود، رابطهٔ قابلیت و حلول نیست، بلکه رابطه صدوری است. به این ترتیب صورت عقلی موجودات در ذات واجب منتقش نمی‌شود، تا موجب کثرت گردد، بلکه از او صادر می‌شود. البته وی این نکته را طی عبارات متفاوتی بیان کرده است.[۳]

تحیّر شیخ‌الرئیس

بیانات متفاوتی از شیخ‌الرئیس ارائه گردید، که برخی از آن بیانات متناسب با هم، و برخی متباین با یکدیگر بودند، و همین عبارات

---

۱. مباحثات: ۱۳۴.
۲. ر.ک. اسفار ۶: ۲۰۶.
۳. شفا، الهیات: ۳۶۴ و تعلیقات: ۱۲۵ و عیون الحکمه: ۷۳.

متفاوت، نشانگر حیرت حکیم بزرگ اسلامی دربارهٔ یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه الهی است.

ابن‌سینا خود نیز به این حیرت واقف بوده، چنین می‌فرماید:

«فبقی لک النظر فی حال وجودها معقولة، أنّها تکون موجودة فی ذات الأوّل، کاللوازم التی تلحقه، أو یکون لها وجود مفارق لذاته و ذات غیره، کصور مفارقة، علی ترتیب موضوعة فی صقع الربوبیة، أو من حیث هی موجودة فی عقل، أو نفس، إذا عقل الأوّل هذه الصور، ارتسمت فی أیّها کان، فیکون ذلک العقل أو النفس کالموضوعة لتلک الصور المعقولة، و تکون معقولة له علی أنّها فیه، و معقولة من الأوّل علی أنّها عنه.»[1]

لازم است دربارهٔ کیفیت وجود صور معقوله به دقت نظر کنی، و بنگری که آیا آن صور مانند لوازمی که بذات واجب ملحق می‌شود، در ذات او موجودند یا آنکه دارای وجودی مفارق بوده و همچون صورت‌های مفارقه دارای ترتیب خاصّی می‌باشند، و محلّ آنها در صقع ربوبی است ؟ یا آنکه در موجودی خارجی، چون عقل یا نفس، مرتسم می‌شوند و آن عقل و نفس چون موضوعی برای صورت‌های عقلیه‌اند، و از جهتی که در عقل و نفس حاضرند، معقول آن دو بوده و از حیثی که از واجب صادر می‌شود معقول واجبند؟

---

۱. شفا، الهیات: ۳۶۴.

صدرالمتألهین با توجه به همین عبارات شیخ‌الرئیس می‌فرماید: ابن‌سینا دربارهٔ علم الهی به موجودات دچار حیرت و سردرگمی است، و احتمالات مختلفی را مطرح می‌کند، که برخی از آنها اصلاً قابل فهم نیست. مثلاً کسی نمی‌داند که صقع ربوبی که صورت جمیع موجودات در آن حاضر است چیست؟ و همهٔ حیرت شیخ، به جهت آن است که او علم را صورت عقلیه موجود در نزد عاقل می‌داند و به همین جهت نتوانسته است درک صحیحی در مورد علم باری تعالیٰ داشته باشد.[1]

اشکالات حکما بر شیخ‌الرئیس و پاسخ ملاصدرا

قبل از آنکه به تفصیل دربارهٔ اشکالات ملاصدرا، نسبت به نظرات ابن‌سینا پرداخته شود، مناسب است به دفاعیات وی از شیخ‌الرئیس در مقابل فلاسفه متأخر اشاره شود، تا در ضمن این دفاعیات، درک بهتر نظریهٔ ابن‌سینا میسور گردد. به همین منظور فقط به طرح اشکالاتی می‌پردازیم که برای درک اندیشه ابن‌سینا مفید است.

صدرالمتألهین فرموده است:

«عجیب است که هر کس بعد از شیخ آمده، و سعی در تضعیف نظریهٔ شیخ نموده است، کاری از پیش نبرده و هیچ نکتهٔ جدیدی نیاورده است. ضعف ایشان در درک مقصود

---

۱. ر.ک. ملاصدرا، مبدأ و معاد: ۸۲ و شرح هدایه اثیریه: ۳۲۸.

ابن‌سینا یا ناشی از قلّت تدبر در کلمات وی است، یا از ذوق و قریحهٔ لطیفی برخوردار نبوده، یا آن‌که در مسائل فلسفی خوض کامل نکرده‌اند.»[1]

اشکال ابوالبرکات بغدادی

ابوالبرکات بغدادی استدلال ابن‌سینا را چنین بیان کرده است: «اگر واجب الوجود علم خویش را از عالم هستی ممکنات کسب کند، در این صورت غیر واجب در ذات واجب مؤثر بوده، و موجب تتمیم ذات وی می‌گردد، و این محال است.»[2]

ابوالبرکات می‌گوید: شبیه این استدلال را دربارهٔ اصل فاعلیّت واجب نیز می‌توان ذکر کرد. فاعلیت واجب وقتی معنی دارد، که اشیاء و افعال از وی صادر شده باشد. بنابراین، افعال واجب که فاعلیت واجب را می‌سازند، موجب تتمیم ذات واجب می‌شوند. چون چنین چیزی محال است، بنابراین نباید واجب الوجود دارای صفت فاعلیت باشد. همان‌گونه که استدلال مذکور دربارهٔ فاعلیت، یک استدلال باطلی است، بکارگیری آن دربارهٔ صفت علم نیز خطا است.

پاسخ ملاصدرا: صفات الهی دو گونه‌اند: صفات اضافی یا صفات فعل مثل خالقیت و رازقیت که ثبوت آن نیازمند غیر واجب است، و صفات حقیقی یا صفات ذات مثل قدرت و حیات که عین ذات بوده و از غیر واجب الوجود انتزاع نمی‌شود.

---

۱. اسفار ۶: ۱۹۸.
۲. ر.ک. اسفار ۶: ۱۹۹.

صفات فعل (یا صفات اضافی) مستند به صفتی حقیقی در ذات است، به این معنی که خالقیت در ذات واجب، موجب خالقیت به معنی اضافی آن است. خلق اشیاء از تبعات صفت خالقیت ذاتی واجب است.

علم نیز این‌گونه می‌باشد. علم یک صفت ذاتی واجب الوجود است که منشأ صدور معلومات از اوست. پس از صدور معلومات، علم به معنی اضافی آن که وابسته به تحقق عالم و معلوم است، انتزاع می‌شود. بنابراین، اگر علم ذاتی واجب از اشیاء خارجی و معلومات حاصل شود، موجب دور و تقدّم شیء بر نفس می‌گردد. به‌علاوه، علم ذاتی واجب که عین ذات اوست نمی‌تواند متأثر از اشیاء بیرونی باشد.

اشکالات خفری

صدرالمتألهین فرموده است:

> «علاّمه خفری نظریهٔ ارتسام صورت‌های معقوله را در واجب الوجود، از قول انکسیمانوس ملطی نقل نموده است، و به آن نظریه اعتراضاتی کرده که قابل ردّ می‌باشد.»[1]

انکسیمانوس گفته است: «هر موجودی که خلق می‌شود، صورت آن نیز در علم خالق موجود است، و صورت‌های موجود در نزد خالق الکل، غیر متناهی است. چون نمی‌توان به خلق اشیاء بدون علم و

---

۱. ر.ک. اسفار ۶: ۲۲۱ و شرح هدایه اثیریه: ۴۲۰.

آگاهی معتقد شد، بنابراین باید معتقد شویم که خالق اشیاء، آنچه را می‌داند و می‌شناسد خلق می‌کند. بنابراین، صورت‌های موجود که قبل از خلق حاصلند، به واسطهٔ ازلیت واجب ازلی‌اند. ذات واجب نیز با تکثّر این معلومات، یا تغیّر معلومات، تغییر نمی‌کند و متکثّر نمی‌شود.»

علاّمه خفری نسبت به این نظریه، که مشابه نظریه ابن‌سینا است، اشکالاتی مطرح نموده است.

اشکال اوّل: اگر صدور صور معقوله مسبوق به علم دیگری عین ذات خداوند باشد، چه نیازی به صور معقوله است، زیرا باری تعالیٰ با همان علم ذاتی خویش، همهٔ موجودات عینیه را می‌شناسد. اگر صدور صورت‌های معقوله مسبوق به علم نباشد، همان نظریه‌ای است که انکسیمانوس از آن فرار نموده است، که باری تعالی خالق موجودات بوده ولی آگاهی نداشته باشد.

پاسخ ملاصدرا: علم ذاتی واجب برای ایجاد اشیاء خارجی کافی نیست، زیرا علم به شیء خارجی غیر از وجود نفسی آن اشیاء است. زیرا به عقیدهٔ ابن‌سینا و دیگر حکمای مشاء، وجود اشیاء غیر از معقولیت آنها است. ایجاد اشیاء امری مغایر با عاقلیت فاعل نسبت به آنها است. اما در مورد صورت‌های عقلی، وجود صورت‌های عقلی عین معقولیت آنها بوده و نیاز به تقدّم صور عقلی دیگری ندارد.

اشکال دوّم: اگر صورت‌های معقوله جواهر و مخلوقات باری تعالی هستند، خداوند برای درک آنها نیازمند صور دیگری بوده و

تسلسل لازم می‌آید. اگر اعراض بوده و در ذات باری حلول می‌کنند، خداوند هم فاعل و هم قابل صور می‌شود که محال است.

پاسخ ملاصدرا: جوهر خارجی و جوهر ذهنی با هم متفاوت است. جوهر خارجی منشأ آثار جوهری بوده، ولی جوهر ذهنی فاقد آثار جوهر خارجی است. بلکه جوهر ذهنی، در عین حالی که از حیث ماهیت جوهر است، و از نظر مفهوم با جوهر اتحاد دارد، ولی خود مصداق و فردی از عرض خارجی است. چون از حیث خارج عرض است، بنابراین علم به آن نیازمند علم دیگری متقدم بر صورت‌های عقلی نمی‌باشد.

اگر چه وجود صورت‌های عقلی از نحوهٔ وجود اعراض است، ولی این عرض در ذات واجب هیچ تأثیری نمی‌گذارد، زیرا لوازم ذات باری موجب تأثیر در ذات باری نمی‌شود.

اشکال سوّم: بنا بر این‌که علم باری عبارت باشد از صورت‌های معقولهٔ عارض بر ذات باری، نمی‌توان علم را یکی از صفات کمالیه واجب به حساب آورد، زیرا از جمله صفات ذاتی که عین ذاتند نمی‌باشد، بلکه امری خارج از ذات بوده، تابع فیضان صور از باری می‌باشد، و تا صورت‌های معقوله از ذات حاصل نگردیده علمی نیز وجود ندارد.

پاسخ ملاصدرا: علم باری به صورت‌های معقوله عین فیضان صور از باری است، نه آن‌که علم تابع فیضان صور باشد. بنابراین، قسمتی از بیان علامه خفری خلاف است و قسمتی دیگر از بیان وی که اشکال

کرده صورت‌های عقلیه برای ذات واجب کمال نمی‌باشند، سخنی صحیح است و هیچ کس از فلاسفه مشاء و قائلین به نظریه ارتسام صور در علم باری ادعا نکرده‌اند صورت‌های معقوله برای ذات باری کمال باشد، بلکه آنچه برای خداوند کمال می‌باشد آن‌که خداوند به‌گونه‌ای است که صور عقلیه از او حاصل می‌شود. کمال باری این است که علم او به اشیاء، ناشی از علم او به ذات خویش است. در حالی که موجودات دیگر، علم خود را از اشیاء خارجی کسب می‌کنند.

اشکال چهارم: اگر صورت‌های عقلی برای واجب کمال نبوده، و علم به صور عقلی (که عین صورت‌های عقلی است) علم ذاتی و کمال ذاتی واجب نباشد، و اگر علمِ مقدم بر اشیاء، منحصراً همین صورت‌های عقلی باشد، بنابراین ذات واجب علم ذاتی، به‌طور کمال حقیقی، نسبت به موجودات خارجی نخواهد داشت و موجب نقص در واجب الوجود است، و خداوند از چنین نقائص و هر نقصی مبرا است.

پاسخ ملاصدرا: صدرالمتألهین اعتراض علامه خفری را به دلیل قلّت تدبّر در کلمات فلاسفه، و عدم تتبّع کلام ایشان شمرده، می‌فرماید: شیخ‌الرئیس تصریح نموده است که واجب الوجود دارای عقل بسیط و علم اجمالی به موجودات است. این عقل بسیط از طرفی عین ذات بوده و از طرف دیگر جامع جمیع صور معقوله، به نحو وحدت است. این علم که عین ذات است، منشأ علم تفصیلی واجب به صور معقوله، که همانا وجود صورت‌های عقلی است، می‌باشد.

اشکالات شیخ اشراق

مطابق نظریه شیخ اشراق علم واجب الوجود به اشیاء، یک اضافه اشراقی است، نه به صورت ارتسام صور اشیاء در ذات باری، یا ارتسام صور آنها در موجودات عقلی و امثال آن. شیخ اشراق در این زمینه شرح می‌دهد:

«الحقّ فی العلم هو قاعدة الاشراق، و هو أنّ علمه بذاته هو کونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته، و علمه بالأشیاء کونها ظاهرة له، إمّا بأنفسها أو متعلّقاتها التی هی مواضع الشعور المستمرّ للمدبّرات العلویة.»[1]

حق آن است که علم باری مطابق قاعده اشراق است، به این معنی که علم باری به ذات خویش همان نورانیّت ذاتی او و ظهور او لذاته است. علم باری نسبت به اشیاء عبارت است از اینکه اشیاء برای باری تعالی ظاهرند، یا به خودی خود ظهور دارند یا آنکه به واسطهٔ ارتسام صور آنها در نفوس فلکی و مدبّرات مجرّد برای واجب ظاهرند. شیخ اشراق بنابر نظریهٔ خویش به شیخ‌الرئیس و حکمای مشاء اعتراضاتی کرده است.

اشکال اوّل: حکمای مشاء ادعا نموده‌اند که باری تعالیٰ، اگر چه محلّ اعراض است، ولی از آن منفعل نمی‌شود، و این سخن باطل است. زیرا اگرچه وجود عرض مستلزم انفعال تجدّدی نیست، ولی در

---

۱. حکمة الاشراق ۲: ۱۵۲.

هر صورت باری تعالیٰ با وجود عرَض دارای دو جهت می‌شود: یکی جهت اقتضاء و دیگری جهت قبول. زیرا جهت فعل و جهت قبول دو جهت جداگانه‌اند.[۱]

پاسخ ملاصدرا: الف ـ پاسخ نقضی: شیخ اشراق خود دربارهٔ لوازم ماهیت می‌فرماید که لوازم ماهیات بسیط، هم در آن ماهیات حلول دارند، و هم از سوی ماهیات جعل می‌شوند. چگونه وی دربارهٔ ماهیات بسیط اجتماع فعل و قبول را از جهت واحد پذیرفته است و به حکمای مشاء در مورد علم باری تعالی اشکال نموده است؟

ب ـ پاسخ حلّی: نمی‌توان چنین ادعا نمود که هرگز میان قبول و فعل جمع نمی‌شود، بلکه در مواردی که معلول یکی از اعراض باشد قبول و فعل با هم مجتمعند، زیرا در چنان معلولی که حقیقت آن عروض بر علّت خویش است، حیثیت صدور عیناً همان حیثیت عروض است.

اشکال دوّم: اگر علمْ عرَضی از اعراض باشد و ذات باری محلّ آن باشد، لازم است باری تعالی متّصف به آن عرض شود. در حالی که حکمای مشاء می‌گویند که واجب الوجود محلّ اعراض کثیر است، ولی نه از آن اعراض منفعل می‌شوند و نه متّصف به آن اعراض می‌گردد. این سخن باطلی است، زیرا هر ماهیتی که متّصف به صفتی می‌شود، به این معنی است که محلّ عروض آن واقع شده است.[۲]

---

۱. مطارحات ۱: ۴۸۱.
۲. همان مدرک.

پاسخ ملاصدرا: صدرالمتألهین تذکّر می‌دهد که اشکال دوم اشاره به فرمایش بهمنیار در کتاب «التحصیل» است زیرا او فرموده است:

«ذاته (تعالی) و إن کانت محلاً لأعراض کثیرة، ولکن لا ینفعل عنها، و لا یتّصف بها.»[1]

و پاسخ می‌دهد که مقصود بهمنیار از لفظ اتصاف همان تأثر است، و دلیل سخن بهمنیار این است که اعراض اگر بر ذات حمل شوند، آن موضوع از حصول عرَض منفعل شده، متأثّر می‌گردد. ولی اگر رابطهٔ عرض و معروض رابطهٔ علّی باشد، چنانچه در عقل فعّال نیز همین واقعه رخ می‌دهد، معروض متّصف به عرض و متأثّر از او نمی‌گردد.

بنابراین، اگر مقصود شیخ اشراق که می‌فرماید: «محلّ بودن و متّصف بودن ملازم هستند» این است که محلّ بودن با معروضیت به معنی عام و لحوق ملازم است، سخنی صحیح است و هیچ اشکالی نیز در این مسأله وجود ندارد. اگر مقصود وی این است که محل بودن با اتصاف ذات و کسب آنچه فاقد بوده است، ملازم است، چنین نیست و هیچ تلازمی مطرح نیست.[2]

اشکال سوّم: اگر صورت‌های عقلی از اعراض ذات باری تعالی باشند، دو حال دارد: یا باید بگویند صور عقلی موجب نقص در ذات باری است، یا آنکه موجب کمال ذات است. اگر صور عقلی موجب کمال ذات باشد (و قطعاً به نظر ایشان همین صحیح است) در این

---

۱. این عبارت خلاصهٔ کلام بهمنیار در تحصیل: ۵۷۴ می‌باشد.
۲. اسفار ۶: ۲۰۰.

صورت لازم می‌آید که ذات باری از دو جهت قوه و فعل تشکیل شده باشد ـ یعنی ذات باری بالقوه باشد و به واسطهٔ حصول صور عقلی فعلیت یابد ـ و نیز عدم حصول صور عقلی نقص او به حساب می‌آید، و حصول صور تکمیل کننده واجب و رافع نقص است، و هر مکمّلی از آن جهت که مکمّل است، اشرف از مستکمل می‌باشد. در حالی که در عالم هستی هیچ چیزی اشرف از ذات باری تعالیٰ نمی‌باشد.[۱]

پاسخ ملاصدرا:[۲] الف ـ پاسخ نقضی: اگر صور عقلی که از لوازم ذات باری هستند و از ذات صادر می‌شوند، موجب استکمال ذات واجب الوجود باشند، صدور تمام اشیاء از ذات باری تعالیٰ باید مکمّل ذات باری باشد و لازمهٔ اعتراض شیخ اشراق نفی صدور اشیاء از ذات باری است.

ب ـ پاسخ‌های حلّی: اوّل، صدور اشیاء یا صور عقلی موجب کمال در ذات نمی‌باشد، و چنین نیست که واجب الوجود قبل از صدور آنها بالقوه باشد، و بعد از صدور بالفعل شده باشد، بلکه هیچ تأثیری در ذات واجب نمی‌گذارد.

رابطه معلول و علّت یک رابطهٔ وجود و وجوب است، و وجود و وجوب معلول مترشّح از وجود و وجوب علّت است. اشیاء از آن جهت که مرتبط با ذات واجب هستند، هیچ حالت امکانی ندارند، بلکه با ملاحظه علّت خویش واجبند، و امکان اشیاء فقط فی حدّ نفسه

---

۱. مطارحات ۱: ۴۸۱.
۲. اسفار ۳: ۲۵ و مبدأ و معاد: ۷۴.

است. بنابراین، رابطهٔ ممکن و واجب یک رابطهٔ وجوب است، نه یک رابطه امکان که موجب نقصی در ذات واجب باشد.

دوّم، آنچه لازم است مورد توجه قرار گیرد این است که صور عقلیه موجب رفع نقصی از واجب نبوده و کمال واجب نیستند، بلکه به اعتقاد حکمای مشاء کمال واجب آن است که دارای ذاتی است که از او صور عقلیه صادر می‌شود؛ نه آن‌که وجود صور عقلیه موجب کمال ذات باری تعالیٰ باشد.

اشکال چهارم: بنابر گفتهٔ حکمای مشاء، لازم است مبدأ صورت‌های عقلی درون ذات واجب الوجود باشد، و صورت‌های عقلی از لوازم ذات باری باشند. واجب الوجود چون خویش را می‌شناسد، هر آنچه از لوازم ذات اوست می‌شناسد. بنابراین، علم باری تابع آن است که صور عقلی از لوازم ماهیت باشد، به این معنی که علم باری به صورت‌های عقلی متوقّف بر لزوم صور عقلی نسبت به ذات باری است. این مسأله یک مثال نقض در ارتباط با قاعده‌ای که حکمای مشاء فرموده‌اند، می‌باشد. حکمای مشاء می‌گویند: «علم واجب نسبت به اشیاء سبب حصول اشیاء است.»

در حالی که چنانچه توضیح داده شد وجود صورت‌های عقلی مقدّم بر علم باری بوده، و علم باری تعالیٰ معلول لزوم صور عقلی است.[1]

---

۱. مطارحات ۱: ۴۸۱.

پاسخ ملاصدرا: اعتراض شیخ اشراق بیشتر به نزاع لفظی شباهت دارد زیرا مقصود ابن‌سینا و دیگر فلاسفهٔ مشاء از اینکه فرموده‌اند: «علم واجب به ذات خویش، علّت علم او به لوازم ذات است» یک نکته مبهمی نبوده و روشن است که نیازی نیست تا لوازم ذات باری، قبل از علم حاصل باشد، تا علم به آنها تعلّق گیرد، بلکه صور علمیه از لوازم ذات باری و از لوازم علم باری به ذات خویش است، و اشیاء خارجی از لوازم علم ذات به صور اشیاء است. به این ترتیب، صور علمیه و حقایق خارجی دارای ماهیت متّحد بوده، ولی نحوهٔ وجود آنها متفاوت است؛ صور علمیه دارای وجود ذهنی و اشیاء خارجی دارای وجود عینی می‌باشند.[1]

اشکال پنجم: بنابر فرمایشات ابن‌سینا، صور عقلیه برای صدور اشیاء از واجب الوجود لازم است. بنابراین، ذات واجب به تنهایی برای خلق اشیاء کافی نیست، بلکه نیازمند صور عقلی است.[2]

پاسخ ملاصدرا: اولاً، حکمای مشاء ملتزم به چنین اشکالی هستند. به نظر ایشان، ذات باری برای صدور اشیاء کثیر و بدون واسطه کافی نیست، بلکه عقل که بدون واسطه از ذات باری صادر می‌شود، یکی بیشتر نیست. اگر معلول کثیر باشد، لازم می‌شود که علت آن هم کثیر باشد.

ثانیاً، دخالت صور اشیاء برای حصول موجودات خارجی به نحوی

---

۱. اسفار ۶: ۲۰۱.
۲. مطارحات ۱: ۴۸۲.

است که هر کدام از صور اشیاء برای به وجود آمدن موجودی مطابق و مناسب با آن لازم است به‌طوری که با هم ماهیت یکسان داشته باشند. بنابراین، نمی‌توان تصور نمود که صورت علمیه عقل اول برای صدور همه موجودات کافی باشد تا ذات الهی به همراه صورت علمیه عقل اول موجب صدور کثرت گردد.

ثالثاً، از آنجایی که برهان اقامه شده است که صور معلومات لازم است قبل از وجود خارجی آنها، در ذات باری حاصل شود، پس وجود عینی آنها باید مطابق صورت علمی آنها باشد، و حقیقت یکسانی داشته باشند. وگرنه علم ازلی واجب، مطابق معلوم نبوده و چیزی جعل نمی‌گردد.[۱] [۲]

اشکالات خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی شارح کتاب «اشارات و تنبیهات» اگرچه متعهد شده است در شرح خویش به استحکام مبانی شیخ‌الرئیس

---

۱. اسفار ۶: ۲۰۳.

۲. شیخ اشراق اعتراضات دیگری نیز بر کلام ابن‌سینا نموده که صدرالمتألهین فقط به تعدادی ازآنها پاسخ داده است. نگارنده به جهت آن‌که نکتهٔ تازه‌ای که فهم مبانی ابن‌سینا را میّسر سازد در نقل تمام اشکالات و جواب‌ها نیافته است، از ذکر آنها به‌طور مفصّل صرف نظر نموده، به همین مختصر بسنده کرده است (ر.ک. اسفار ۶: ۲۰۳ ـ ۲۰۹).
البته صدرالمتألهین نیز در این مباحث فقط متذکر اشکالاتی شده است، که برای آنها پاسخ‌های روشنی را ارائه می‌فرماید. در حالی که تعداد اعتراضات شیخ اشراق بر نظریهٔ شیخ‌الرئیس بیش از آن است که در کلام ملاصدرا به چشم می‌خورد (ر.ک. مطارحات ۱: ۴۷۹).

بپردازد و از شرح مقاصد نویسنده تخطی نکند، و به همین دلیل در بسیاری از موارد فقط اشکالات و اعتراضات فخر رازی را پاسخ داده و به نظرات خویش اشاره نکرده است.

ولی در مورد علم باری تعالی به اشیاء خارجی، به وعدهٔ خویش وفا نکرده و تعهد خود را زیر پای نهاده است. اهمیت مسأله علم واجب الوجود او را بر آن داشته تا خواننده را به خطاهای ابن‌سینا آشنا کند، و حقیقتی راکه به عقیدهٔ خویش یافته است ارائه دهد.

وی به پیروی از طریقهٔ شیخ شهاب‌الدین سهروردی با بیانی متفاوت و متناسب با اصطلاحات حکمای مشاء، اضافهٔ اشراقی را به عنوان راه حلّ تبیین علم باری تعالی معرفی می‌کند. ولی این حقیقت پوشیده نمی‌ماند که وی پیروی از رئیس حکمای اشراق نموده، و علم را فقط اضافهٔ اشراقی می‌داند، که نه صورتی از معلوم در نزد عالم حاضر است، و نه چیزی در ذات عالم حلول می‌کند.[۱]

صدرالمتألهین نظریهٔ این دو حکیم عظیم الشأن اسلامی را مورد دقت قرار داده است، و اشکالات متعددی متوجه آن نموده که بررسی آن، موضوع مقاله را از مسیر خود خارج می‌کند.[۲]

نگارنده در این قسمت، فقط به اشکالات علامهٔ طوسی نسبت به نظریهٔ ابن‌سینا و جواب‌های ملاصدرا می‌پردازد.

اشکال اوّل: تردیدی نیست که اگر صور معقوله که از لوازم باری

---

۱. شرح اشارات و تنبیهات ۳: ۳۰۴.
۲. اسفار ۶: ۲۶۳ ـ ۲۵۶.

تعالی است در ذات او وجود داشته باشد، خداوند باید فاعل و قابل صور معقوله باشد، و این امر محال است.

پاسخ ملاصدرا: آنچه محال است قبول به معنی انفعال تجدّدی و عروض یک وجود متجدّد بر ذات باری، یا قبول یک عارض به‌طوری که موجب استکمال معروض گردد می‌باشد، ولی حصول صور عقلی برای ذات باری به صورت لوازم ذات باری مستلزم چنین قبولی نیست. ابن‌سینا نیز در قسمت‌های مختلفی از کتاب «التعلیقات» به این نکته اشاره کرده که جهت فعل و قبول در ذات باری یکی است، و موجب تعدد و تکثر در ذات نیست زیرا عروض یک موجود متجدّد بر یک ذات، فقط وقتی موجب ترکیب است که معروض موجودی مادّی و مرکّب از هیولیٰ و صورت باشد، یا در ذات خویش ممکن الوجود باشد. واجب تعالیٰ که نه وجودی بالقوه و مادّی است، و نه ممکن الوجود می‌باشد، هیچ تکثری از حیث جهت فعل و قبول ندارد.[1]

اشکال دوّم: اگر علم باری که از صفات حقیقی است از لوازم ذات باری باشد، و غیر از ذات آن باشد، پس واجب الوجود دارای صفات حقیقیه‌ای زائد بر ذات خود می‌باشد. در حالی که همهٔ صفات کمالی و حقیقی عین ذات باری بوده، و محال است غیر از ذات باشند.[2]

پاسخ ملاصدرا: در صورتی علم باری از صفات کمالیهٔ زائد بر ذات می‌شود، که علم باری به اشیاء یک صفت کمالی برای ذات باشد،

---

۱. مبدأ و معاد: ۷۲؛ اسفار ۶: ۲۱۰.
۲. شرح اشارات و تنبیهات ۳: ۳۰۴.

و ذات به واسطهٔ حصول چنین صفتی استکمال یابد. در حالی که ابن‌سینا بارها در کلمات خویش تصریح فرموده است که واجب الوجود از حصول صور معقوله کمال نمی‌یابد، بلکه باری تعالی دارای ذات کاملی است که لازمهٔ آن ذات، وجود صور معقوله است. بنابراین، وجود علم باری به اشیاء مستلزم استکمال ذات به وسیلهٔ صفات زائده نیست.[۱]

اشکال سوّم: وجود صورت‌های عقلی که از لوازم ذات باری تعالی می‌باشند، مستلزم آن است که ذات باری محلّ برای ممکنات متکثّر باشد؛ یعنی خداوند محل برای معلولات خویش گردد.[۲]

پاسخ ملاصدرا: فقط در صورتی کثرت صفات موجب تکثر ذات باری می‌شود که صفات عین ذات بوده و با آن در یک مرتبه باشند. در حالی که بنابر نظر ابن‌سینا، علم باری به اشیاء متأخّر از ذات بوده، و کثرت آنها موجب هیچ تکثّری در ذات باری تعالی نخواهد شد.[۳]

اشکال چهارم: اگر لوازم ذات باری تعالی در ذات او موجود شوند، چنانچه ابن‌سینا درباره علم خداوند چنین نظری دارد، مستلزم آن است که صادر اول نیز غیر از ذات او نباشد.[۴]

پاسخ ملاصدرا: ملاصدرا در تقریر مقصود وی دو احتمال داده، و

---

۱. مبدأ و معاد: ۷۳؛ اسفار ۶: ۲۱۲.
۲. شرح اشارات و تنبیهات ۳: ۳۰۴.
۳. اسفار ۶: ۲۱۵؛ مبدأ و معاد: ۷۳.
۴. شرح اشارات و تنبیهات ۳: ۳۰۴.

به هر کدام از توضیحات پاسخ می‌دهد:[1]

الف ـ علم باری تعالی که از لوازم ذات و حالّ در ذات و قائم به ذات باری است، معلول اوّل یا همان صادر اوّل است زیرا هر موجودی به واسطهٔ صورت عقلی خویش، حاصل می‌شود. بنابراین، اولین معلول باری تعالی باید موجودی غیر مبائن با ذات وی باشد، بلکه در آن حلول کرده و یکی از صفات واجب الوجود باشد.

صدرالمتألهین می‌فرماید: ممکن است حکمای مشاء چنین نظریه‌ای را بپذیرند و صادر نخستین را از لوازم غیر مباین با ذات خدا بدانند زیرا هیچ دلیلی برای امتناع آن ارائه نشده است.

ب ـ از آنجا که وجود هر موجودی متوقّف بر علم پیشین خدا است، معلول اول نیز متوقّف بر علم خدا به آن است. این علم اگر غیر از ذات خدا باشد، اوّلاً مخلوقی مقدّم بر معلول اوّل است که بر خلاف فرض است، ثانیاً این علم نیز متوقف بر علم دیگری بوده، و تسلسل لازم می‌آید. بنابراین، باید حکمای مشاء ملتزم شوند که صورت عقلی معلول اوّل عین ذات باری باشد.

ملاصدرا در پاسخ به این تقریر از اشکال، یادآور می‌شود که صدور اشیاء از باری تعالی متوقف بر علم متقدّم است، ولی این قاعده شامل صور عقلی نیست. زیرا صورت‌های عقلی چیزی جز علم باری به آنها نمی‌باشد، و وجود آنها عین معقولیت آنها است. بنابراین، صور آنها

---

۱. اسفار ۶: ۲۱۸؛ مبدأ و معاد: ۷۳.

مسبوق به علم دیگری نمی‌باشد.

اشکال پنجم: بنابر نظریهٔ ابن‌سینا، هیچ موجودی مقتضای ذات باری نمی‌باشد، بلکه هر آنچه در عالم هستی موجود شود، و مباین با ذات باری باشد، متوقّف بر اموری حالّ در ذات اوست.[1]

صدرالمتألهین این اشکال را صرفاً یک استبعاد قلمداد کرده، متذکر می‌شود که بسیاری از فلاسفه منکر عالم عقول شده‌اند، فقط به همین جهت که واسطه میان خالق و مخلوق را منکر شوند، و در جایی که برهان حکمران است، باید از آن تبعیت کرد و از هیچ چیز نهراسید.[2]

اعتراضات صدرا

پس از آشکار شدن مقصود ابن‌سینا، از علم اجمالی واجب الوجود نسبت به موجودات، و علم تفصیلی او نسبت به اشیاء، و ذکر دفاعیات ملاصدرا از وی در مقابل هجوم اشکالات فلاسفهٔ متأخر، اکنون نوبت به نقد ملاصدرا رسیده است.

صدرالمتألهین که نقد حکمای بزرگی چون شیخ اشراق و علاّمه طوسی را ناتمام خوانده است، خود همت در ردّ افکار ابن‌سینا گماشته و اعتراضات گوناگونی را بر نظریهٔ «ارتسام صور معقوله در ذات عاقل» وارد می‌کند، که در گفتار حاضر به نقل و بررسی هر کدام از اعتراضات

---

۱. شرح اشارات و تنبیهات ۳: ۳۰۴.
۲. اسفار ۶: ۲۲۰؛ مبدأ و معاد: ۷۴. جمیع اشکالات علامه طوسی و پاسخ‌های آن در کتاب شرح هدایه اثیریه: ۳۱۹ ـ ۳۱۷ نیز ذکر گردیده است.

صدرالمتألهین خواهیم پرداخت.

نقد اوّل: بنابر نظریهٔ ابن‌سینا، صورت‌های عقلی از لوازم ذات باری تعالی بوده و عرض می‌باشند، اگر چه از حیث مفهوم جوهرند. صور عقلی نسبت به ذات باری چه نوع لزومی دارند؟ زیرا لوازم شیء سه قسم است: لازم وجود خارجی، لازم وجود ذهنی، لازم ماهیت که از لوازم شیء، بدون لحاظ وجود خارجی یا ذهنی است. صورت‌های عقلی که لازم ذات واجب الوجودند، از هیچکدام از سه قسم مذکور نیستند. زیرا اوّلاً، واجب الوجود دارای وجود ذهنی نیست تا صور عقلانی لازم وجود ذهنی او باشند. ثانیاً، واجب الوجود دارای ماهیت به معنای حد نیست تا صور عقلانی لازم ماهیت او باشند. ثالثاً، صور عقلی اگر از لوازم وجود خارجی واجب باشند، دارای وجود عینی و خارجی می‌شوند زیرا لوازم وجود تابع نحوه‌ی وجود ملزوم است، در حالی که بنابر نظر ابن‌سینا صور عقلانی واجب دارای وجود خارجی هستند. بنابراین، صور عقلی از لوازم ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» یا حقیقت شیء نیز نمی‌باشند زیرا ماهیت واجب ـ به این معنا ـ همان وجود واجب است و صور عقلی از لوازم وجود خداوند نیست.[1]

البته صدرالمتألهین معتقد است که به نظر شیخ‌الرئیس، علم واجب عرض است، و زائد بر ذات واجب و این نکته را نقطه اساسی اختلاف میان این دو حکیم می‌داند و می‌فرماید:

---

۱. اسفار ۶: ۲۲۸؛ مبدأ و معاد: ۷۷؛ شرح هدایه اثیریه: ۳۲۱.

«در میان حکمای مشاء این نظر مطرح شده و تصریح کرده‌اند که علم واجب الوجود عرَض می‌باشد، ولی شاید این سخن از متأخّرین حکمای مشاء باشد، وگرنه در میان کلمات متقدّمین مشاء، مثل انکسیمانوس هیچ اثری از تعبیر عرَض وجود ندارد.»[1]

اما ابن‌سینا در رسالهٔ «عرشیه» تصریح می‌کند که علم واجب الوجود به اشیاء غیر از ذات واجب نمی‌باشد.[2] روشن است که این تعبیر با عرض بودن علم واجب الوجود، سازگار نیست.

نقد دوّم: علم به علّت مستلزم علم به ماهیت معلول نیست، بنابراین علم خداوند به ذات خویش مستلزم علم خدا به ماهیات موجودات نمی‌باشد. البته علم به وجود علت، مستلزم علم به وجود معلول است، ولی علم به علت از راه شهود و حضور حاصل می‌شود؛ نه از راه مفاهیم و وجود ذهنی. بنابراین، طبق نظر ابن‌سینا که علم خداوند را از نوع وجود ذهنی می‌داند، علم خداوند به علت ممکنات، مستلزم علم به معلول نیست.[3]

نقد سوّم: در این انتقاد صدرالمتألهین به قاعدهٔ «امکان اشرف» استناد نموده است؛ یعنی هر آنچه در عالم هستی موجود می‌شود، هر چه به مبدأ فیاض و وجود اتمّ باری تعالی نزدیک‌تر باشد، دارای وجودی

---

۱. اسفار ۶: ۲۲۷.
۲. عرشیة: ۲۴۹.
۳. اسفار ۶: ۲۳۰؛ مبدأ و معاد: ۷۶؛ شرح هدایه اثیریه: ۳۲۱.

اقویٰ و اشرف است.

نظریهٔ ارتسام صور عقلی در نزد باری تعالیٰ به نحو وجود ذهنی، بر خلاف این قاعده فلسفی است زیرا به‌طور قطع وجود ذهنی اضعف از وجود عینی است. اگر همهٔ معلولات واجب الوجود که همانا عالم عقول و نفوس و مادّه است، به واسطهٔ صور عقلی از واجب صادر شود، لازم است بپذیریم که وجود ذهنی این معلولات مقدّم بر وجود عینی آنها بوده، و مطابق قاعدهٔ «امکان اشرف» اقویٰ و اشرف از وجود عینی باشند، که مخالف وجدان و برهان است.[۱]

نقد چهارم: اگر صدور معلولات از واجب الوجود، متوقّف بر صور عقلی آنها است، بنابراین صدور معلول اوّل متوقّف بر حصول صورت عقلی اوست. پس فقط هنگامی صادر اوّل موجود می‌شود که در رتبهٔ قبل از او صورت عقلی آن ـ به نحو لازم غیر مباین ـ از واجب صادر شده باشد. بنابراین، از واجب تعالیٰ به جهت حصول صادر اوّل دو شیء صادر می‌شود: یکی صورت عقلی و دیگری صادر اوّل، که موجب صدور کثیر از واحد است، در حالی که محال است از شیء واحد موجودات کثیر صادر شود.[۲]

نقد پنجم: یک مفهوم کلّی اگر چه هزاران بار مقیّد شود، ولی هرگز تبدیل به یک مفهوم جزئی حقیقی نمی‌شود. زیرا جزئی حقیقی یک امر متشخّص ذهنی یا موجود خارجی است، و مفهوم کلّی اگر چه مقیّد

---

۱. اسفار ۶: ۲۳۲؛ حاشیه شرح حکمة اشراق: ۳۶۵.

۲. اسفار ۶: ۲۳۲ و ر.ک. شرح هدایه اثیریه: ۳۲۴.

شده باشد، تشخّص نمی‌یابد. پس اگر علم باری تعالیٰ از طریق صور عقلی حاصل شود و به وجه کلّی باشد، باید ملتزم شویم که واجب الوجود اصلاً علم به جزئیات ندارد، و این خود بزرگ‌ترین نقص در اوست زیرا وجود اشیاء که از واجب متعال صادر می‌شود، متشخّص بوده، و مطابق این نظریه، واجب الوجود نسبت به معلولات خویش جاهل است.[1]

صدرا و علم تفصیلی

ملاصدرا در بحث علم خداوند به موجودات مبتکر نظریهٔ علم تفصیلی و متّحد با ذات باری است. وی علم خدا به ذات خویش را، عین علم تفصیلی خدا به اشیاء می‌داند. وی به‌طور اجمال شرح می‌دهد:

«علمه بجمیع الأشیاء حقیقة واحدة، و مع وحدته علم بکلّ شیء، لا یغادر صغیرة و لاکبیرة الّا أحصیٰها. إذ لو بقی شیء لم‌یکن ذلک العلم علماً به، لم‌یکن هو حقیقة العلم، بل کان علماً بوجه و جهلاً بوجه، و حقیقة الشیء بما هی حقیقة الشیء غیر ممتزجة بغیره.»[2]

علم واجب به جمیع اشیاء یک حقیقت واحد بیشتر نیست، و آن حقیقت واحد در عین وحدت، متعلّق به جمیع اشیاء است، به‌طوری

---

۱. مبدأ و معاد: ۷۸؛ شرح هدایه اثیریه: ۳۳۱.
۲. عرشیه: ۸.

که هیچ موجود کوچک و بزرگی از علم واجب غایب نیست. زیرا اگر موجودی بتوان فرض کرد که واجب تعالی نسبت به آن عالم نباشد، در این صورت علم واجب حقیقت علم نبوده، بلکه امری متشکّل از علم و جهل است. در حالی که علم واجب حقیقت علم بوده، و حقیقت شیء از غیر آن شیء متشکّل نمی‌شود.

وی می‌فرماید: علم الهی بر تمام موجودات، اعمّ از کلّی و جزئی احاطه دارد. علم باری تعالیٰ که عین ذات اوست علت تحقّق معلولات واجب است. واجب الوجود همهٔ اشیاء را، در قضای سابق بر وجود اشیاء، می‌شناسد، هم به صورت علم اجمالی، و هم به صورت علم تفصیلی.[1]

ملاصدرا اعتراف می‌کند که وی در ابتدای حیات فکری و فلسفی‌اش پیرو افکار شیخ شهاب‌الدین سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی بوده است، و از نظریات ایشان در این مسأله تبعیت می‌کرده است،[2] ولی پس از استبصار و هدایت به سوی حق، به نظریهٔ خاص خویش دسترسی پیدا می‌کند و آن را به‌گونه‌ای مبرهن کرده، با استدلالهای حکمت متعالیه استوار می‌فرماید که در هیچ کتابی از کتب فلاسفه نظیر آن را نتوان یافت.[3]

صدرالمتألهین برای شرح نظر خویش از دو طریق کمک می‌جوید:

---

۱. الواردات القلبیة فی معرفة الربوبیة: ۵۹.
۲. اسفار ۶: ۲۴۹.
۳. ر.ک. اسفار ۶: ۲۸۰.

یکی از طریق حکمت و با بیانی متناسب با اصطلاحات و اصول فلسفی، و دیگری متناسب با طریقهٔ عرفان و اهل ذوق و مبانی و اصطلاحات ایشان. هر کدام از دو بیان وی مبتنی بر مقدماتی است که ملاصدرا آن را شرح می‌دهد.

طریقه حکما

در این بیان صدرالمتألهین از این حقیقت که واجب الوجود متعال عقل بسیط بوده، و هر موجودی که بسیط حقیقی باشد، همهٔ اشیاء و موجودات در او موجود و نزد او حاضر است، استفاده می‌کند.

مقدمهٔ نخست: هر هویّت وجودی، مصداق یکی از معانی کلّیه است. گاهی برخی هویات وجودی، مصداق چند معنای کلّی می‌باشد؛ یعنی معانی متعدّد و متکثّر با وجود واحدی موجود می‌شوند. به این قسم از وجود «بسیط خارجی» گویند که وجود آن یکتا و معانی آن متعدّد است. گاهی معانی متعدّد با وجودات متعدّد موجود می‌شوند، مانند ماهیت انسان که مرکّب از حیوانیت و نطق است و در وجود عینی، انسانْ مرکّب از مادّه و صورت است؛ جنس او از مادهٔ انسان و فصل او از صورت انسان به‌دست می‌آید. به چنین موجودی «مرکّب خارجی» گویند.

فصل اخیر که دارای کمالات وجودی تمام مفاهیم جنسی و فصلی در موجود است، مصداق جمیع مفاهیم جنسی و فصلی متقارن با آن فصل اخیر نیز می‌باشد و وجود او واجد همه کمالات اجناس و فصول قبل می‌باشد. بنابراین، اشیاء کثیری که هر کدام مستقل از دیگری

موجودند، ممکن است در وجود واحدی محقّق شوند مثل جسم، حیوان، حساس و غیره که هم وجودات مستقلی دارند و هم در انسان یا فصل اخیر آن جمع شده‌اند.

مقدمه دوّم: هر وجودی که اقویٰ و اتمّ باشد، در عین حالی که بسیط است، شامل معانی بیشتری است و احاطهٔ وجودی نسبت به کمالات گوناگون دارد، و شمول کمالات متعدّد هیچ منافاتی با بساطت آن ندارد.

مقدمه سوّم: تمام حقیقت یک شیء می‌تواند جزء حقیقت موجود دیگری باشد؛ یعنی ممکن است یک معنای نوعی برای موجود خاصّی جنس باشد. مثلاً حیوان در عین حالی که جزء حقیقت انسان است، ولی تمام حقیقت برای انواع دیگر حیوانی است. حیوان همان‌گونه که صلاحیت دارد معنای جنسی باشد، می‌تواند یک معنای نوعی نیز باشد. تفاوت میان معنای جنسی حیوان (که در ضمن انسان تحقق دارد) و معنای نوعی حیوان از باب تفاوت دو اعتبار لا بشرط و بشرط لا نیست تا فقط یک تفاوت اعتباری باشد، بلکه همیشه ضعف وجودی حیوانِ جنسی، مستلزم آن است که برای تحصّل، در وجودی قوی ـ که وجود نوعی است ـ مستهلک شود. اما حیوان به معنی نوعی، دارای وجودی قوی است، وجودی متحصّل که در هیچ وجود دیگری مستهلک نمی‌شود و به انسان تبدیل نمی‌گردد و همین معنای حیوانیت برای تمام انواع حیوانات معنای نوعی است. این ضعف و قوّت وجودی در اشیاء مختلف موجب می‌شود که حیوان در برخی اشیاء

جنس بوده، و در برخی دیگر نوع باشد.

مقدمه چهارم: وجود معلول و همه کمالات وجودی معلول به علّت او مستند است. قهراً علّت دارای وجودی مشتمل بر جمیع جهات کمالی معلول به نحو اعلی و اتمّ است. بنابراین، واجب الوجود بالذات که همه ممکنات و کمالات جهان مستند به اوست، دارای وجودی اقوی و اتمّ بوده، مستجمع جمیع خیرات می‌باشد، و هیچ نقصی در ذات او راه ندارد.

مقدمه پنجم: نه تنها علت شامل کمالات وجودی معلول است، بلکه علت بسیط که حقیقتی بسیط دارد، در مرتبهٔ وجودی و ذات خویش، مشتمل بر وجود معلول است، اما به نحو بسیط؛ نه متمایز از ذات خویش. واجب الوجود بالذات که علّت همهٔ اشیاء است دارای وجودی است که در عین بساطت حقیقی، عین جمیع اشیاء است.

بیان طریقه حکیمان

واجب الوجود که بدون شک ذات خویش را تعقّل می‌کند، جمیع اشیاء را نیز تعقّل می‌کند زیرا وجود واجب که بسیط حقیقی است، وجود جمیع اشیاء است. بنابراین، تعقّل واجب نسبت به ذات خویش (که تعقّل وجود ذات است) همان تعقّل وجود اشیاء بوده، و این تعقّل در مرتبه ذات باری است. این علم از چند نظر باید مورد ملاحظه قرار گیرد:

۱. یک علم اجمالی و بسیط است.

۲. یک علم تفصیلی به موجودات است.

۳. متعلّق آن وجود اشیاء است، نه ماهیت اشیاء؛ خواه وجود عقلی یا خارجی.

۴. قبل از وجود ممکنات به نحو تفصیلی می‌باشد.

۵. در مرتبهٔ ذات واجب الوجود است.

۶. از کمالات واجب تعالی است.

به دنبال این بیان، نکاتی لازم است مورد توجه قرار گیرد:

الف ـ حصول اشیاء کثیر در مرتبهٔ ذات واجب الوجود، به معنی آن نیست که واجب الوجود دارای ماهیت باشد. زیرا ماهیت که حدّ وجود بوده و از نقص آن انتزاع می‌شود، در ذات باری راه ندارد، بلکه ماهیت فقط هنگامی از یک موجود انتزاع می‌شود که حاکی از کمال آن موجود محدود بوده، و وجود آن فاقد تعدادی از کمالات باشد. اما ذات واجب متعال که مستجمع جمیع اشیاء است، فاقد هیچ وجودی نیست تا دارای ماهیت باشد. وجود واجب یک وجود شدید غیر متناهی بوده، هیچ نقص و ضعفی در آن راه ندارد. بنابراین، محدود به هیچ ماهیتی نمی‌باشد.

ب ـ وجود واجب الوجود مظهر همهٔ معانی و ماهیاتی است که در علم باری گنجانیده شده است. اگرچه حکم وجود واجبی بر آن معانی جاری می‌باشد، ولی به معنی این نیست که وجود خداوند همان وجود ماهیات است زیرا فرق است بین وجود ماهیات و بین وجودی که ماهیات بر آن صادق است. چنانچه در مقدمات این استدلال ذکر شد صورت انسانی و فصل اخیر در انسان دارای وجودی است که وجود

آن فصل به حساب می‌آید، و در عین حال بر چنین وجودی مفاهیم حیوان، جسم و نامی و امثال آن صادق است، اما وجود انسان وجود این معانی نمی‌باشد.

شبیه این نکته دربارهٔ علم خداوند جاری است که وجود واجب فقط وجود خداوند متعال است. وقتی می‌گوئیم: «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» یعنی بر چنین وجودی تمام ماهیات کثیرهٔ جهان صدق می‌کند. امّا وجود واجب الوجود وجود برای آن معانی نیست، بلکه فقط مُظهر و تجلّی بخش آنها است.

ج ـ واجب الوجود با آنکه واحد است، می‌تواند تحقق بخش جمیع انواع و ماهیات باشد. این سخن دربارهٔ وجودات اشتدادی نیز قابل جریان است. اگر به اشتداد کیفیت در یک موجود دقت شود، ملاحظه می‌شود که در هنگام اشتداد، حتماً انواع غیر متناهی در ضمن حرکت واحد اشتدادی تحقّق می‌یابد. این انواع و ماهیات غیر متناهی با وجود واحد اتّصالی متحرّک متحقّق می‌شود. همان‌گونه که در حرکت اشتدادی، بی‌نهایت انواع مختلف با وجود واحد متحقّق می‌شود، ماهیت تمام اشیاء نیز با وجود واحد واجب الوجود تحقّق می‌یابد.

د ـ در حرکت اشتدادی مراتب اقویٰ شامل مراتب ضعیف‌تر است. مثلاً در هنگام حرکت اشتدادی رنگ در یک موجود، از رنگ سبز کم‌رنگ به رنگ سبز پررنگ، مراتب پررنگ‌تر شامل مراتب ضعیف‌تر می‌باشد. حضور مرتبهٔ ضعیف در نزد مرتبهٔ اقویٰ حضور بالقوه نیست، بلکه وجود اقویٰ به صورت بالفعل شامل وجود اضعف است.

به همین منوال واجب الوجود تعالیٰ نیز که دارای بالاترین مرتبه وجود است، بالفعل مشتمل جمیع مراتب وجودات ضعیف‌تر است.

هـ ـ انواع و ماهیات فقط وقتی با یکدیگر متباین می‌باشند که با وجودات مستقل و اختصاصی خویش موجود شوند و در چنین صورتی احکام خاص و آثار آن ماهیات بر ایشان مترتب می‌شود. امّا ماهیات در وجود واجب دارای یک وجود جمعی بوده، و آن وجود جمعی نوعی دیگر از وجود می‌باشد که اشرف و اقوی از جمیع انحاء وجودات عقلی و مثالی و خارجی است.

طریقه عرفا

صدرالمتألهین می‌فرماید: عرفا به دلیل کثرت اشتغال به امور معنوی از یک سو، و اهمیت ندادن به مباحث عقلی و استدلال‌های منضبط منطقی از سوی دیگر، نمی‌توانند مکاشفات و دریافت‌های خود را به خوبی انتقال دهند، و چه بسیار می‌توان در کلمات ایشان به تناقضات و اشکالاتی برخورد که اصلاح و رفع آن مبتنی بر قوّت برهان و آگاهی کامل نسبت به مقصود ایشان است. بیان علم باری به اشیاء در مرتبهٔ ذات، مطابق ذوق عرفا، به چند مقدمه نیازمند است:

مقدمهٔ اوّل: وجود حق تعالیٰ دارای اسماء و صفاتی است که همگی از لوازم ذات او به حساب می‌آید. مقصود از اسماء الهی الفاظ عالِم و قادر نیست، بلکه حقایق علم و قدرت است. در اصطلاح عرفا الفاظ عالِم و قادر را «اسم الاسم» می‌خوانند. «اسم» عبارت است از ذات متصف به علم، و ذات متصف به قدرت. «صفت» عبارت است از

محمولات عقلی ـ مثل علم و قدرت ـ که بر ذات حمل می‌شوند؛ نه اعراض زائد بر ذات.

مقدمهٔ دوّم: هر وجود متأصّلی مصداق مفاهیم گوناگونی است که می‌توان آن مفاهیم را به آن وجود، با قطع نظر از عوارض لازم و مفارق نسبت داد. در عین حال، نمی‌توان آن مفاهیم کثیر را حاکی از هویت خارجی و وجود خارجی دانست. مثلاً یک وجود خارجی ممکن است مصداق وجود، واحد، ممکن الوجود و امثال آن باشد، اما فقط مفهوم وجود است که حکایت از هویت خارجی می‌کند، و به چنین مفاهیمی «خارج محمول» گویند که از ذات انتزاع شده، بر آن حمل می‌شود.

مقدمهٔ سوّم: هر مقدار وجودی اقویٰ و اشرف باشد، در ذات و هویت شخصیهٔ خویش، دارای فضایل و آثار بیشتری بوده، و مصداق مفاهیم بیشتری است، و تعداد مفاهیم و خارج محمول‌های بیشتری از آن انتزاع می‌شود که هر کدام اشاره به مرتبه و درجه‌ای از کمالات آن وجود قوی می‌کند.

مقدمهٔ چهارم: اگر یک عالِم نسبت به هویت شخصی و وجودی یک شیء علم داشته باشد، نه تنها اصل وجود آن را می‌شناسد بلکه جمیع مفاهیم و معانی محمول بر آن ذات را نیز می‌شناسد. این دو شناخت یکی است، «شناخت ذات و هویت معلوم» و «شناخت مفاهیم محمول بر آن ذات».

مقدمهٔ پنجم: هر کدام از اسماء و صفات الهی دارای لوازمی هستند، اعم از ماهیات و اضافات که در اصطلاح عرفا به آنها «اعیان

ثابته» گویند. اعیان ثابته چنین توصیف شده‌اند که «ماشمت رائحة الوجود ابداً» یعنی هرگز بویی از وجود نبرده‌اند.

مقصود عرفا از اینکه اعیان ثابته موجود نمی‌باشند، آن است که وجود مستقل ندارند و دارای وجودی مختص به خویش نمی‌باشند. به علاوه، نه وجود بر آنها عارض است، نه قائم به آنهاست و نه اعیان ثابته اعراض وجود یا قائم به وجودند.

همچنین اعیان ثابته مجعول وجود نیز نمی‌باشند، بلکه در ازل به واسطه وجود واحد واجبی ثابتند. این ثبوت به معنی تبعیّت اعیان ثابته نسبت به وجود واجب نیست، زیرا در تبعیت دو موجود لازم است یکی تابع و دیگری متبوع باشد، ولی دربارهٔ واجب الوجود و اعیان ثابته فقط یک موجود (یعنی وجود احدیت) در میان است، و اعیان با آن وجود متّحدند. به همین ترتیب، از معدوم بودن رهایی می‌یابند، بدون آنکه وجود مستقلی داشته باشند و بدون آنکه مجعول باشند.[۱]

بیان طریقهٔ عرفا

ملاصدرا می‌فرماید:

«لمّا کان علمه بذاته هو نفس وجوده، وکانت تلک الأعیان موجودة بوجود ذاته، فکانت هی ایضاً معقولة بعقل واحد هو عقل الذات، فهی مع کثرتها معقولة بعقل واحد.»[۲]

---

۱. البته معتزله معتقدند ماهیات در ازل بدون هیچ وجودی موجودند، که آن سخنی باطل و گزاف است.

۲. اسفار ۶: ۲۸۳.

علم خداوند به ذات خویش عین ذات اوست. از آنجا که اعیان ثابته به وجود باری موجودند، بنابراین اعیان ثابته نیز به عقل واحد، برای واجب الوجود بالذات معقولند که همان تعقّل ذات نسبت به ذات خویش است. پس اعیان در حالی که کثیرند، به عقل واحد تعقّل می‌شوند، همان‌طور که به وجود واحدی موجود می‌شوند.

تذکر

صدرالمتألهین چنین شرح داده است که به اصطلاح عرفا، واجب الوجود دارای مرتبه‌ای است که به آن مرتبهٔ «احدیت» یا «غیب الغیوب» گویند. در این مرتبه ذات الهی هویت شخصیه‌ای است که هیچ خبری از آن نتوان داد، و تمام صفات و تعیّنات و اسماء در آن مرتبه، فانی در هویت و ذات اویند، حتیٰ مفهوماتی چون ذات و وجود و هویت.

همچنین مرتبه دیگری را دارا است به نام «مرتبه واحدیت» که در این مرتبه صفات، از یکدیگر و از ذات، متمایز می‌شوند. بنابراین، اسماء و صفات در این مرتبه متکثّر شده، و حقایق الهی که به وجود واحد موجودند از هم متمایز می‌شوند. در همین مرتبه که به آن «مقام جمع» نیز گویند، صور علمی و حقایق افلاطونی نیز از هم متمایز می‌گردند. این حقایق اموری موجود بوجود واجب الوجود متعال، و غیر مباین از ذات وی می‌باشند. در عین حال، چون در مقام جمعند از یکدیگر متمایزند.

صدرالمتألهین در جای دیگری توضیح داده است که تفاوت نظریهٔ

افلاطون (که علم باری را عین مُثل افلاطونی دانسته است) و نظر ایشان، در این حقیقت است که به نظر آخوند مُثل الهیهٔ افلاطونی اموری غیر مباین از ذات باری و موجود به وجود باری تعالیٰ است، بر خلاف نظر افلاطون که مُثل را اموری مباین ذات باری و از عالم عقول دانسته است.[1]

به این ترتیب صدرالمتألهین علم باری را نسبت به جمیع اشیاء، علمی کمالی و عین ذات باری و قبل از ایجاد و یک علم تفصیلی دانسته و نظریهٔ خویش را با دو بیان ارائه فرموده است.

خلاصه وجوه اشتراک و محلّ اختلاف دو حکیم

وجوه اشتراک

الف ـ واجب الوجود، قبل از وجود ممکنات، آنها را تعقّل می‌کند و صدور و وجود ممکنات، در تعقّل و کیفیت آن دخالتی ندارد. موجب تغییری در واجب نمی‌گردد.

ب ـ موجودات به واسطهٔ صورت‌های عقلی خود، در نزد واجب الوجود حاضرند، حتی قبل از به وجود آمدن آنها.

البته با این تفاوت که صور عقلی موجودات به نظر شیخ‌الرئیس همان صور مرتسمه است، و به عقیدهٔ آخوند حقایق عقلی، و وجودات عقلی است.

ج ـ کثرت صور و موجودات، در ذات احدیت واجب الوجود، هیچ

---

۱. اسفار ۶: ۱۱۸ ـ ۲۲۷.

تأثیری ندارد، بلکه کثرت آنها متأخر از ذات واجب است.

د ـ حیثیت معقولیت اشیاء، عین حیثیت صدور اشیاء از واجب است، نه چیز دیگری.

هـ ـ موجودات، اوّل تعقّل می‌شوند، و سپس در عالم هستی موجود می‌گردند؛ نه آن‌که اول موجود شوند و به واسطهٔ وجودشان، در خارج تعقّل گردند.

و ـ کمال واجب در صدور این اشیاء از او نیست، بلکه ذات واجب دارای کمالی است، که موجب صدور اشیاء از اوست. بنابراین، وجود اشیاء و صدور آنها موجب کمالی در ذات واجب نیست، و تعقّل آنها نیز موجب کمال واجب نمی‌باشد. بلکه واجب الوجود از جمیع جهات کامل و این کمال مستلزم تعقّل جمیع ممکنات است.

ز ـ به نظر هر دو حکیم، واجب الوجود به علم واحد و دفعهٔ واحده ذات و جمیع ممکنات را تعقّل می‌کند.

وجوه اختلاف

علی‌رغم چنین نکات مشترکی میان دو حکیم، باز هم مطالب اساسی گوناگونی مطرح است که از نظر آنها مورد توافق نمی‌باشد. وجوه اختلاف عبارتند از:

الف ـ به نظر ابن‌سینا، علم عبارت از صورت مرتسمه معلوم در نزد عالم است. به نظر آخوند علم، وجود مجرّد از مادّه.

ب ـ شیخ‌الرئیس معتقد است که علم واجب، نسبت به موجودات کلی است؛ نه جزئی. زیرا علم جزئی تغییر می‌کند. ولی ملاصدرا

می‌گوید: واجب الوجود علم به جزئیات به نحو جزئی دارد؛ نه به صورت کلی.

ج ـ متعلَّق علم واجب، از نظر ابن‌سینا، عبارت از ماهیات، و از نظر آخوند وجود است.

د ـ صدرالمتألهین می‌فرماید: به نظر شیخ‌الرئیس، علم واجب عرض است، و زائد بر ذات واجب. نگارنده در ضمن مقاله به نقد این انتساب اشاره کرده است.

هـ ـ صدرالمتألهین یکی از وجوه افتراق را در این مطلب می‌داند که ابن‌سینا علم واجب به ماسویٰ را علم اجمالی می‌شمرد، ولی در نظر ایشان، واجب تعالیٰ علم تفصیلی به ممکنات دارد.

و ـ شیخ‌الرئیس علم واجب را از لوازم ذات، که مباین با ذات نیست، می‌داند. در حالی که به نظر آخوند، علم واجب عین ذات واجب است، نه از لوازم ذات واجب.

منابع

۱ـ قرآن کریم
۲ـ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیهات، در ضمن شرح الاشارات و التنبیهات، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۳ـ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، التعلیقات ، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.
۴ـ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، دانش‌نامهٔ علائی، تصحیح احمد خراسانی، شرکت مطبوعات، تهران، ۱۳۱۵ ش.

۵ ـ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، ابراهیم مدکور، مکتبة‌آیة‌الله‌العظمیٰ المرعشی النجفی، قم، چاپ دوّم، ۱۴۰۵ ق.
۶ ـ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، العرشیة فی توحیده تعالیٰ و صفاته، در ضمن رسائل الشیخ‌الرئیس، بیدار، قم، ۱۴۰۰ ق.
۷ـ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، عیون الحکمة، درضمن رسائل الشیخ‌الرئیس، بیدار، قم، ۱۴۰۰ ق.
۸ ـ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۷۱ ش.
۹ـ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات دانشگاه مک‌گیل، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۱۰ـ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، النجاة من‌الغرق فی‌بحر الضلالات، ویرایش محمدتقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ق.
۱۱ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، اسرارالآیات، تصحیح محمد خواجوی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۱۲ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، حاشیه شرح (قطب‌الدین شیرازی) حکمةالاشراق (سهروردی)، بیدار، قم، افست از چاپ سنگی.
۱۳ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الحکمةالمتعالیة فی‌الاسفار العقلیة الاربعة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
۱۴ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، شرح الهدایة الاثیریة (اثیرالدین‌ابهری)، افست از چاپ سنگی، آقامیرزا محمدعلی کتابفروش.
۱۵ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، العرشیة، انتشارات مهدوی، اصفهان، افست از نسخهٔ دانشکدهٔ ادبیات، اصفهان، ۱۳۴۱ ش.
۱۶ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، المبدأ والمعاد، مصطفوی، قم، سنگی.

۱۷ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الواردات القلبیة فی معرفة الربوبیة، تصحیح احمد شفیعیها، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۹ ق.

مُثل افلاطونی

از منظر صدرالمتألهین

نظریه مُثل افلاطونی که در طول تاریخ فلسفه محور نقد و بررسی بوده است، توسط ملاصدرا با بیانات گوناگون مستدل و تبیین گردیده است. وی این نظریه را به صورتی مطرح کرده تا شباهت کاملی به نظریه اعیان ثابته عرفا داشته باشد. به اعتقاد وی هر موجودی در جهان مادّی دارای یک موجود واحد عقلانی در عالم عقول است که از نظر ماهیت عین اوست و آن موجود مدبّر و واسطه خلقت آن می‌باشد. در عین حال دارای موجودی الهی است که در علم باری تعالی بوده و جدای از او نمی‌باشد و به همین جهت متحد با ذات بوده و از علوم کمال الهی به شمار می‌آید.

پیشگفتار

در طول تاریخ تمدن و تفکر همواره اندیشمندانی بوده‌اند که دغدغه پیوند میان علوم اسلامی را داشته‌اند. ایجاد ارتباط و هماهنگی میان معارف اسلامی و روش‌های تحقیق از عمده فعالیت‌های عالمان گذشته بوده است، و بهمین دلیل گه‌گاه مسائل علوم در هم آمیخته یا روش‌های آنها به هم سرایت کرده است. طبیعیات، فلسفه، کلام، عرفان و تفسیر و حتی فقه از این نوع علوم به‌شمار می‌آیند. دانشمندانی هستند که رشته تخصّصی آنها فلسفه است و قدم در بحث‌های کلامی گذاشته‌اند و بالعکس، و نیز اندیشورانی هستند که در عرفان غور کرده‌اند و سپس به بحث‌های فلسفی پرداخته‌اند، به‌طوری که در گذشتهٔ دور در میان دانشمندان مسلمان بسیاری را می‌توان یافت که در علوم مختلف تبحّر داشته و قلم زده‌اند. این نه فقط به دلیل عدم گستردگی علوم بلکه با انگیزهٔ ایجاد ارتباط میان علوم بوده است.

در میان این دانشمندان نام خواجه نصیرالدین طوسی که ارتباطی وثیق میان حکمت و کلام برقرار کرده است می‌درخشد. امتیاز وی از کسانی چون غزالی، تفتازانی و فخر رازی در این است که دستاورد

ارجمند علوم بشری چون فلسفه را با بحث‌های کلامی خلط نکرد، بلکه با سلاح فلسفه و عقل بشری به حلّ غوامض کلامی دست زد و کلام شیعی را بر پایهٔ اندیشهٔ حکمی استوار ساخت و به این ترتیب راهی نو پیش روی دانش پژوهان قرار داد.

بار دیگر صدرالمتألهین به بازسازی علوم اسلامی پرداخت؛ با این تفاوت که او برای ایجاد رابطه میان سه علم یعنی عرفان و فلسفه و کلام سعی بلیغ نمود. صدرا نه تنها همچون خواجه نصیرالدین بحث‌های کلامی را بر پایهٔ اندیشه‌های فلسفی بنا کرد، بلکه گام بلند دیگری نیز برای غنای فلسفه برداشت. وی با آشنایی به عرفان اسلامی سعی کرد تا مطالب عرفا را به زبان فلسفی و روش‌های حکمی در آورد و فلسفه‌ای متکی بر یافته‌های عرفانی عرضه کند.

صدرالمتألهین در راه رسیدن به این مقصود والا از مصطلحات و مدعاهای عرفانی دست کشید و با مشابه سازی در درون فلسفه به این مهم پرداخت و شاید رمز موفقیت او و تأثیر بی بدیل او در روند حکمت الهی ناشی از همین کار بوده است، وی نه همچون عارفان به فلسفه نگریست تا آن را علمی متوسط و کم اهمیت بشناسد و نه همچون شیخ اشراق به تأسیس مصطلحات جدید و غیر مأنوس با حکمت پرداخت. وی از میان مدعاهای فلسفی و از بین اقوال مطرود میان حکماء، فلسفه‌ای جدید ارائه کرد. تشکیک در وجود، حرکت جوهریه، اتحاد عاقل و معقول، تجرّد قوه خیال از این قبیل هستند، بنابرین حکمت متعالیه مسیری غیراز فلسفهٔ رایج و روش آن را در

پیش نگرفت.

هنگامی که میان حکمت متعالیهٔ صدرایی و عرفان اسلامی مقایسه‌ای اجمالی می‌کنیم، می‌بینیم که او با کمک عرفان به فلسفه پرداخته است و در عین حال تمام آنچه را که در عرفان طرح شده به حکمت وارد نکرده است. از این میان سه مسأله مهم قابل بررسی است:

اول، مسأله اصالت و وحدت حقیقت وجود است. صدرا این مسأله را در فلسفهٔ خود به نحو بدیعی طرح کرده است، ولی فاصلهٔ زیادی با وحدت وجود عرفانی دارد.

دوم، مسأله رابطه علیت ـ که آن را به تشؤّن معنا کرده است و اینکه «معلول حقیقتی مستقل از علت ندارد، بلکه از شئون علت است» ـ از عرفان به حکمت متعالیه وارد شده است.[۱]

ملاصدرا در این دو بحث به‌نحو مبسوطی عین کلمات عرفا همچون قیصری و قونوی را در «اسفار» آورده است و خود نیز اذعان دارد که این دو بحث ریشه‌اش در عرفان تبیین شده است. وی بیشتر از «اسفار» و «شواهد الربوبیه» در کتاب «مفاتیح الغیب» تمایل خویش را به عرفان نشان داده است. بنظر می‌رسد نقطهٔ ضعف حکمت صدرایی در همین مسأله نهفته است که وی در عین استفاده از مبانی عرفانی تغییراتی در آن داده و مفاهیم و حقایق مشابهی را جانشین کرده است.

---

۱. قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء» نیز از بحث‌های عرفانی است که نتیجهٔ این دو مسأله محسوب می‌شود.

در این ترجمان از عرفان به فلسفه نقایصی وجود دارد که اگرچه مسیر حکمت متعالیه رابه سوی درک عرفانی گشوده، ولی طیّ طریق علمی را به اوج نرسانیده است.

جا دارد در این مقام از پدر ارجمند و عارف وارسته زمان حضرت امام خمینی (س) ذکری به میان آورم. ایشان با تبحّری که در عرفان اسلامی داشته‌اند سعی نموده‌اند تا تفسیر جدیدی از حکمت متعالیه متناسب با عرفان نظری ارائه کنند و به همین جهت فلسفه مورد نظر ایشان متعالی‌تر از آن است که در نزد صدرالمتألهین نضج یافت. امام به هیچ‌وجه از مدعاهای عرفانی خود دست نکشید و سعی نمود تا وحدت وجود عرفان را به فلسفه وارد و بحث صفات الهی را مطابق ذوق عرفا دنبال کند.

ایشان علاوه بر این، عرفان را با کلام در آمیخت و بحث‌های کلامی از جمله جبر و تفویض و کلام نفسی را به کمک آموزه‌های عرفانی تبیین کرد. از جمله مهم‌ترین دغدغه‌های ایشان تبیین کلام نقلی بر پایه عرفان نظری و حکمت متعالیه بود، چنانکه با اندک مراجعه به کتب متعدّد ایشان به این نکته پی می‌بریم که ذوق عرفانی ایشان چه تأثیری ژرفی در تفسیر آیات قرآن کریم و شرح احادیث ائمه معصومین (ع) داشته است.

سوم، مسأله سوّمی که لازم است به آن توجّه شود مسأله «مُثل افلاطونی» است. «مُثل افلاطونی» صرف نظر از اهمیت ویژه‌ای که در حکمت متعالیه دارد از جمله بحث‌هایی است که صدرا آن را از عرفان

به فلسفه آورده است و به همان روش مشابه سازی در حکمت متعالیه پرورانده است. این نظریه از جمله نظریات مطرود شده در فلسفه اسلامی مشائی است و ملاصدرا آن را احیا کرده و برای اثبات آن هشت دلیل آورده است.

ما در بخش دوم مقاله در صدد هستیم تا ادله «مُثل افلاطونی» را بررسی کنیم، و اکنون لازم می‌دانیم متذکّر این معنا شویم که نظریه «مُثل» به معنایی که در حکمت متعالیه و در کلمات صدرا مطرح است ریشه‌ای عرفانی دارد و همان بحث «اعیان ثابته» در عرفان اسلامی است، و خصوصیاتی که صدرا برای «مُثل» بر می‌شمرد، مشابه خصوصیات اعیان ثابته است.

پس به گمان ما، ملاصدرا با پشتوانهٔ عرفان اسلامی گام دیگری در فلسفه پیموده است. اولاً معنای مُثل افلاطونی را مطابق اندیشه‌های عرفانی تبیین کرده است، ثانیاً با اعتماد بر مکاشفات عرفانی به بیان برهانی رو آورده است.

نوشته حاضر به تشریح نظر ملاصدرا دربارهٔ «مُثل» اختصاص دارد و خوانندهٔ آشنا به عرفان خود بهتر در می‌یابد که ویژگی‌های «مُثل» در روی‌کرد صدرایی تا چه اندازه شباهت با «اعیان ثابته» دارد.

مقدمه

گفتم: ما از طرفی قائل به کثرت هستیم، یعنی می‌گوییم بسیاری چیزهای زیبا و بسیاری چیزهای نیکو، و همچنین چیزهای دیگر، از هر قبیل هست، که هر کدام حد و تعریفی

دارد.

گفت: البته.

گفتم: از طرف دیگر در مقابل هر یک از این انواع کثرات، یک وجود مجرّد قائلیم، یعنی مجرّد زیبا و مجرّد نیکو و مجرّد هر چیز دیگر که در عالم کثرات یافت می‌شود. اینها صور واحد و وجود مطلق آن کثراتند.

گفت: همین‌طور است.

گفتم: این را هم علاوه می‌کنیم که کثرات مرئی هستند، نه معقول، در حالی که صور علمیه معقولند، نه مرئی.[۱]

این جملات از سقراط استاد افلاطون است که در مباحثه خویش با آدئیمانتوس و گلاوکن، دو برادر بزرگ افلاطون فرموده است، و حاکی از نظر وی دربارهٔ صور مفارقه می‌باشد که بعدها به نام مُثل افلاطونی مشهور گردید.

ارسطو شاگرد افلاطون، به نقد این نظریه پرداخته و در کتاب «مابعد الطبیعة»[۲] به اشکالاتی اشاره کرده است که شاگردان مکتب ارسطو در دوران فلسفه اسلامی، آن اشکالات را پرورانده‌اند. مسألهٔ مُثل افلاطونی در میان حکمای اسلامی مطرح بوده و مورد اختلاف نظر واقع شده است. فارابی و ابن‌سینا منکر نظریه مُثل بوده، و اشراقیون ـ و در صدر ایشان ـ جناب سهروردی نظریهٔ مُثل را ـ مطابق

---

۱. افلاطون، جمهور، کتاب ششم: ۳۸۰.
۲. متافیزیک، کتاب هفتم، فصل چهاردهم: ۲۵۱.

تفسیری که نموده‌اند ـ پذیرفته‌اند.

دربارهٔ سابقه این نظریه، قبل از افلاطون و سقراط نیز گرایش به این نظریه، در میان فلاسفهٔ یونان وجود داشته، چنانچه صدرالمتألهین نیز در جایی به آن اشاره دارد.[۱] این نظریه را به انباذقلس و فیثاغورث و (اغاثاذیمون) و هرمس نسبت می‌دهد.[۲] در کلام شیخ‌الرئیس نیز این مسأله وجود دارد که نظریه مُثل قبل از سقراط مطرح بوده است.[۳] صدرالمتألهین این نظریه را حتی به حکمای رواقی و فلاسفهٔ فارس نیز نسبت داده است.[۴] ولی آنچه اهمیت دارد این است که به نظر صدرالمتألهین، پس از طرح مسأله مُثل افلاطونی در میان حکمای اسلامی، هر کدام از فلاسفه، سعی در درک و فهم بهتر از نظریه مُثل داشته‌اند، ولی در این زمینه توفیق نیافته‌اند. وی می‌فرماید: افرادی چون ابونصر فارابی سعی کرده‌اند، تا مسأله مُثل مفارقه را به محک استدلال عقلی بزنند، ولی در این باره توفیق نیافته، و فارابی در اصل فهم این نظریه به خطا رفته است.

نگارنده ضمن مباحث این قسمت به نظریات مختلف در میان فلاسفهٔ اسلامی، اشاره می‌کند و مطرح خواهد شد که در نظر صدرالمتألهین بهترین تفسیر همان است که ابن‌سینا فرموده، ولی باز

---

۱. حاشیه شرح حکمة الاشراق: ۳۷۵ و ۲۵۱.
۲. اسفار ۵: ۱۶۳.
۳. شفا، الهیات: ۳۱۰.
۴. مفاتیح الغیب: ۴۳۶؛ مبدأ و معاد: ۱۴۱؛ شواهد الربوبیه: ۱۷۱.

هم نتوانسته حقیقت نظریهٔ مُثل و کنه آن رابیان کند.

به نظر ملاصدرا نظریهٔ مُثل در گذشته یک امر استدلالی نبوده است، بلکه فلاسفه متقدّم از راه شهود خویش، به وجود مُثل پی برده‌اند.[۱] همچنین صدرالمتألهین آیات بسیاری را در قرآن کریم به‌عنوان دلالت بر مُثل مفارقه مطرح می‌کند.[۲] در نهایت امر، به عقیدهٔ صدرالمتألهین هیچکدام از فلاسفهٔ اسلامی نتوانسته‌اند آن‌گونه که شایسته است نظریهٔ مُثل مفارقه را درک کنند و فقط ایشان به تأییدات الهی، در این زمینه توفیق یافته است.[۳]

سخن اول

نظر صدرالمتألهین دربارهٔ مُثل

بازخوانی نظریات

صدرالمتألهین برای هر چه بهتر روشن شدن مسأله مُثل الهیهٔ افلاطونی، ابتدا به نقل برداشت‌های دیگران دربارهٔ این مُثل می‌پردازد، سپس طی نقد و بررسی فرمایشات حکمای اسلامی، برداشت خویش را از آن ارائه می‌دهد.

وی به‌طور اجمال از افلاطون چنین نقل قول می‌کند:

قد نُسب إلی أفلاطون الالهی، أنّه قال فی کثیر من أقاویله

۱. مفاتیح الغیب: ۴۴۷.
۲. همان.
۳. حاشیه شرح حکمة الاشراق: ۳۷۵ و ۲۵۱.

موافقاً لأستاده سقراط: إنّ للموجودات صوراً مجرّدة فی عالم الإله، و ربّما یُسمیها المُثل الالهیة، و أنها لا تدثر و لا تفسد، ولکنّها باقیة، و أنّ الذی یدثر و یفسد إنّما هی الموجودات التی هی کائنة.[1]

به افلاطون الهی چنین نسبت داده شده است که بسیاری از نظریاتش، هماهنگ با استادش سقراط بوده، چنانکه می‌گوید: موجودات در عالم الهی دارای صورت‌های مجرّد می‌باشند، و چه بسا آن صور را مُثل الهی می‌نامند. این صورت‌ها نه از بین می‌روند و نه فاسد می‌شوند، بلکه آنچه از بین رفته و فاسد می‌شود همانا موجودات کائنه (در عالم اجسام) هستند و صورت‌های مجرّد باقی‌اند.

صدرالمتألهین می‌فرماید که تفاسیر گوناگونی دربارهٔ مقصود افلاطون از مثال و نحوهٔ وجود آن شده است. وی به برخی از این تفاسیر اشاره می‌فرماید.[2]

۱. **تفسیر فارابی:** معلم ثانی در «کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین»[3] برداشت خویش از مُثل الهی افلاطونی را چنین تبیین می‌کند که موجودات در علم خداوند دارای صورت‌هایی هستند، که آن صورت‌ها به‌نحو علم حصولی می‌باشد، و با آنکه اشخاص و

---

۱. اسفار ۲: ۴۶.
۲. جهت اطلاع بیشتر از این اقوال و تفاسیر رجوع شود به اسفار ۲: ۴۸ به بعد، و حاشیه شرح حکمة الاشراق: ۲۵۱.
۳. الجمع بین رأیی الحکیمین: ۱۰۶.

موجودات زمانی و مکانی تغییر کرده و از بین می‌روند، آن صورت‌ها باقی می‌مانند. علم حصولی خداوند نسبت به اشیاء عبارت از مُثل افلاطونی است.

۲. **تفسیر ابن‌سینا**: به نظر شیخ‌الرئیس مقصود افلاطون از وجود مثال‌هایی در عالم عقول آن است که کلّیات و ماهیات ـ که قابل صدق بر کثیرین هستند و در عالم مادّه دارای افرادی متعدّد می‌باشند ـ خود در عالم عقول موجود بوده و به‌صورت کلّی تحقق دارند. این موجودات عقلی علّت افراد خود در عالم جسمانی هستند و بر آنها تقدّم دارند.[۱]

۳. **تفسیر شیخ اشراق**: هر نوعی از انواع؛ خواه بسیط باشند چون افلاک و عناصر، یا مرکب چون نباتات و حیوانات، در عالم عقول دارای عقل واحد مجرّد از مادّه می‌باشند که صاحب آن نوع و ربّ النوع می‌باشد. رابطهٔ ربّ النوع با افراد طبیعی آن است که قاهر افراد بوده و به آنها عنایت دارد. هر کدام از عقول، از آنجایی که در آخر سلسله طولیهٔ عقول قرار دارند، گویی عقول عرْضی می‌باشند و این عقول به حسب تعدّد انواع جسمانی متعدّدند. بنابراین، هر کدام از انواع مادّیات دارای یک عقل مناسب خود و یک مثال قائم به ذات می‌باشند که این انواع از آن مثال‌ها صادر می‌شوند.[۲]

۴. **تفسیر محقق دوانی**: مُثل افلاطونی همان موجودات معلّقه در عالم

---

۱. شفا، الهیات: ۳۱۸ و ۳۱۱ و ۲۰۴؛ برهان: ۱۸۸؛ مباحثات: ۳۷۰.
۲. حکمة الاشراق: ۹۲؛ تلویحات: ۶۸.

مثال هستند که حکمای دیگر نیز به آن قائلند.[۱]

۵. تفسیر میرداماد: جمیع مادّیات و زمانیات، اگر چه به‌خودی خود، و در قیاس با یکدیگر، نیازمند مکان و زمان و اوضاعند ولی در قیاس با احاطهٔ علم باری تعالی که علم اشراقی و انکشاف تام دارد، همگی در مرتبهٔ واحدی هستند و هیچ سبقتی از این حیثیت بر هم ندارند. بنابراین، از این جهت، هیچکدام از موجودات تجدّد و زوال و حدوث ندارند و در این شهود نیازی به استعدادات هیولایی و اوضاع جسمانی ندارند، و از این حیث، حکم مجرّدات را دارند. مقصود افلاطون از مُثل مفارقه همین جنبهٔ موجودات می‌باشد.[۲]

نقد نظریات

صدرالمتألهین برای تبیین برداشت خویش از مثل افلاطونی به نقد تفاسیر مذکور پرداخته است.

نقد نظر فارابی: مُثل افلاطونی بر خلاف برداشت معلّم ثانی، ابونصر فارابی، اموری مستقل و قائم به ذات بوده و موجود در خارج می‌باشند، نه چون صورت‌های علمی و علوم حصولی، حاصل در غیر باشند. زیرا، از افلاطون نقل شده است که می‌گوید:

«إنّی رأیت عند التجرّد، أفلاکاً نوریة.»[۳]

---

۱. این نظریه را در کتب محقق دوانی نیافتیم بلکه ایشان در شواکل الحور فی شرح هیاکل النور: ۱۸۷ مُثل افلاطونی را به موجودات عقلانی تفسیر کرده است.

۲. قبسات: ۱۵۰.

۳. اسفار ۲: ۵۰.

من در حالت تجرّد، افلاکی نورانی دیدم.

و از هرمس نیز چنین نقل شده که می‌گوید:

«إنّ ذاتاً روحانیة ألقت إلیّ المعارف، فقلت: مَن أنت؟ قال: أنا طباعک التام.»[۱]

یک ذات روحانی معارف را بر من القا کرد، به او گفتم: تو کیستی؟ گفت: من طبیعت تام و کامل تو هستم.

بنابراین، به‌طور صریح در کلمات قدمای فلاسفه و افلاطون آمده است که مُثل الهی موجوداتی مستقل و بدون موضوع می‌باشند.

نقد نظر ابن‌سینا: صدرالمتألهین تفسیر ابن‌سینا از مُثل افلاطونی را مورد خدشه قرار می‌دهد و افلاطون را از اظهار چنین نظریاتی منزّه می‌داند. چنانچه می‌فرماید:

لا شک أنّ افلاطون، الذی أحد تلامیذه المعلّم الأوّل، مع جلالة شأنه، أجلّ من أن یُنسب إلیه عدم التفرقة بین التجرید بحسب اعتبار العقل و بین التجرید بحسب الوجود.[۲]

تردیدی نیست افلاطونی که یکی از شاگردان وی معلم اول است با آن منزلت رفیعی که دارد، برتر از آن است که به او نسبت دهند میان تجرّد در اعتبار عقلی و تجرّد وجودی تفاوتی نمی‌گذاشته است.

بهترین تفسیر: در عین حال، به نظر صدرالمتألهین، شیخ‌الرئیس

---

۱. همان.
۲. همان ۲: ۴۷.

بهترین تفسیر را دربارهٔ مُثل افلاطونی ارائه داده است.[۱] و آنچه موجب خطای ابن‌سینا شده، مواضعی است که به گمان ابن‌سینا، باعث شده است تا افلاطون نظریهٔ مُثل را ارائه فرماید.

صدرالمتألهین می‌فرماید: همان نظریه‌ای که در کتاب «الشفاء» برای مُثل افلاطونی ارائه شده است، مبنی بر اینکه هر طبیعتی در عالم عقول دارای یک فرد است، چنانکه در عالم محسوس دارای افرادی است، لب نظریهٔ افلاطون می‌باشد. افلاطون و سقراط در این باره اشتباه نکرده‌اند، و نباید به ایشان نسبت داده شود که هر کلّی معقول و موجود در ذهن، دارای وجودی عقلی می‌باشد، و آن معنای مشترک و محمول بر موجودات محسوس، دارای وجودی عقلی می‌باشد. زیرا شکی نیست که جلالت قدر افلاطون و استاد وی اعظم از این است که در چنین مسائل ابتدایی فلسفه مرتکب اشتباه شوند.

نقد نظر سهروردی: در کلمات شیخ اشراق روشن نیست که آیا ارباب انواع، در نظر وی، با موجودات محسوس دارای ماهیت و حقیقت واحدی هستند یا خیر؟ بلکه از ادلّه شیخ اشراق[۲] نیز نمی‌توان بیشتر از این برداشت نمود، که هر نوعی از انواع جسمانی دارای ربّ النوعی است که اختصاص به آن نوع دارد و مدبّر افراد آن نوع، بلکه علّت تحقّق آنها است، ولی آیا ربّ النوع و افراد، دارای حقیقت واحدی

---

۱. حاشیه شرح حکمة الاشراق: ۲۵۱.
۲. دربارهٔ ادله شیخ اشراق رجوع کنید به اسفار ۲: ۶۲ ـ ۵۳ و مطارحات: ۴۵۳ و مقاومات: ۱۹۱ و حکمة الاشراق: ۱۵۴.

هستند یا خیر؟ ادله و کلمات شیخ اشراق نسبت به این موضوع ساکت است.

بنابراین ارباب انواعی که در کلام شیخ اشراق آمده است غیر از مُثل الهی در کلام افلاطون می‌باشد.

نقد نظر دوانی: دربارهٔ سخن محقق دوانی نیز باید به این نکته توجه نمود که قدمای فلاسفه ـ آنهایی که مُثل الهی را مطرح کرده‌اند ـ خود نیز قائل به عالم مُثل بوده‌اند، عالمی که از نظر ترتیب سلسله نظام هستی در رتبه بعد از عالم عقل، و قبل از عالم مادّه وجود دارد، و موجودات این عالم اگرچه مجرّد از مادّه هستند ولی از اعراض آن مجرّد نبوده بلکه اشباحی دارای کمّ و کیف و دیگر اعراض مادّه می‌باشند.

در ادراکات جزئیه انسان، مدرک در هنگام ادراک با عالم مثال متصل می‌شود، همان‌گونه که در هنگام درک کلیات ـ بنابر نظریهٔ اتحاد عاقل به معقول ـ عاقل با عالم کلیات و عقول متصل می‌شود. بنابراین، عالم مثال عالمی مشابه عالم مادّی است، و موجودات آن عالم نیز با همین صفات اجسام تحقق دارند، و تفاوت آنها این است که موجودات عالم مادّی، وجودی مادّی داشته، و موجودات عالم مثال وجودی مفارق از مادّه ـ نه از عوارض آن ـ دارند. با این تفاصیل روشن است که افلاطون و استادان و اتباع وی، مُثل الهیه نوریه را از عالم عقول می‌دانند؛ نه از عالم مثال.

نقد نظر میرداماد: صدرالمتألهین در نقد تفسیر استاد خویش میر

محمد باقر استرآبادی می‌فرماید: بنابر آنچه ایشان فرموده‌اند لازم است به تعداد افراد و موجودات عالم مادّه، مثال عقلی افلاطونی وجود داشته باشد. زیرا چهره ثابت هر موجود مادّی، مختص به اوست و متمایز از چهرهٔ ثابت موجود مادّی دیگر است. در حالی که بنابر فرمایش افلاطون، برای هر نوع از اجسام مادّی یک مثال عقلی بیشتر وجود ندارد، نه آنکه برای هر مصداق و فردی از افراد مادّی ،یک مثال عقلی وجود داشته باشد.

تفسیر صدرا

بعد از آنکه تفاسیر بزرگان فلسفه اسلامی از مُثل الهی افلاطونی مورد نقد صدرالمتألهین قرار گرفت، مناسب است به بررسی نظر وی در مورد این موجودات عقلی پرداخته شود.

نظریه ایشان از چند قسمت تشکیل می‌شود:

الف) وحدت حقیقت انواع و مُثل

صدرالمتألهین می‌فرماید که مُثل افلاطونی و انواع و اجسام دارای حقیقت واحدی می‌باشند، و نحوهٔ وجود آنها با هم متفاوت است؛ یکی مادّی و دیگری عقلی است ولی ماهیت و حقیقت آنها یکی است، یعنی هر نوعی از انواع اجسام در عالم مادّه، دارای افراد مادّی است، و در عالم مُثل دارای فردی مثالی (عقلانی) است. همین نکته رکن اساسی تفاوت درک وی با شیخ اشراق است زیرا شیخ اشراق، به وحدت حقیقت نوع جسمانی و مثال افلاطونی آن تصریح نمی‌کند.

اما صدرالمتألهین می‌فرماید:

صورت موجودات عالم اجسام با صورت موجودات عالم عقلی ـ که با ابداع خداوند متعال خلق شده‌اند ـ یکی است. چون حقیقت هر شیء به صورت اوست، پس آن دو موجود دارای حقیقت واحد می‌باشند.[۱]

ب) وجود عقلی مُثل

چنانکه در جواب به محقق دوانی ذکر شد، مُثل الهی افلاطونی، مطابق نظر صدرالمتألهین، موجودات عقلی می‌باشند، نه موجوداتی از عالم مثال. به‌همین دلیل در بسیاری از موارد تعبیر مُثل عقلیه یا مثال مفارقه را آورده است.

وی دربارهٔ خزائن اشیاء در آیهٔ شریفه «وَ إن مِن شَیءٍ إلّا عِندَنا خَزائِنُه»[۲] می‌فرماید:

«تلک الخزائن هی الصور المفارقة والمُثل العقلیة الموجودة عند الله لهذه الأنواع الحسّیة الطبیعیة، فإنّ لکلّ نوع طبیعی صورة مفارقة عن الموادّ کما رأه افلاطن.»[۳]

و دربارهٔ صورت طبیعیه می‌فرماید:

«و جواز تجرّدها فی الخارج، نحواً عقلیاً، کما هو مذهب افلاطن و شیعته فی الصور المفارقه الالهیة.»[۴]

---

۱. اسفار ۵: ۱۹۱.
۲. حجر: ۸۲.
۳. مفاتیح الغیب: ۴۱۸.
۴. همان: ۵۱۸.

صورت‌های طبیعی می‌توانند به‌نحو وجود عقلی در خارج و مجرّد از مادّه و عوارض آن تحقّق پیدا کنند، چنانکه نظر افلاطون و پیروان او دربارهٔ صورت‌های مفارقهٔ الهی همین است.

ج) رابطهٔ انواع و مُثل

دربارهٔ رابطهٔ میان مُثل و انواع جسمانی، تعبیرات متفاوت و گوناگونی در کلمات صدرالمتألهین به چشم می‌خورد. از یک سو مُثل را علّت و مقوّم موجودات مادّی می‌داند، و از سوی دیگر رابطهٔ آنها را به سایه و صاحب سایه تشبیه می‌کند و از سوی دیگر آنها را باطن موجودات مادّی می‌داند.

به‌نظر می‌رسد راه حلّ جمع میان این نظریات آن است که صدرالمتألهین از آنجایی که رابطهٔ علّت و معلول را به تشؤّن تفسیر می‌کند، و معلول را از شئون وجود علّت معرفی می‌کند. در این بحث نیز به تناسب مقامات گوناگون، مُثل افلاطونی را علّت، باطن و صاحب سایه برای موجودات مادّی می‌شمرد. وی می‌فرماید: هر کدام از انواع جسمانی دارای فرد کاملی در عالم ابداع است که اصل و مبدأ سایر افراد نوع می‌باشد. در حالی که افراد فرع و معلول و آثار اویند.[1]

«مُثل افلاطونی» جواهر عقلی و مثال‌های روحانی هستند که متعلّق به انواع جسمانی بوده، در نزد خداوند موجودند. این جواهر عقلانی نسبت به انواع جسمانی، پرورنده اسرار درونی و مقوّم حیات جسمانی

---

۱. شواهد الربوبیة: ۱۶۳.

و واسطهٔ خلق و حافظ بقا و تکرار افرادند.[۱] آنها صورت‌های عقلیه‌ای هستند که باطن صورت‌های طبیعیهٔ حسی می‌باشند.[۲]

«هی حقائق متأصّلة، نسبتها إلی هذه الصور الحسّیة الداثرة نسبة الاصل إلی المثال و الشبح. إنّما هی اصول هذه الاشباح الکائنة المتجدّدة، لأنها فاعلها و غایتها و صورتها ایضاً بوجه، لأنّ تلک الأُصول الأعلون هی عقلیات بالفعل، و هذه لایخلو عن القوّة و الامکان.»[۳]

چون موجودات عقلی بالفعل بوده و مادّیات دارای قوه و امکان هستند، و مُثل فاعل و غایت و صورت مادّیاتند، پس رابطهٔ آنها چون اصل و شبح است.

د) رابطه مُثل و واجب متعال

این قسمت مهم‌ترین قسمتی است که ما در مقدمه این مقاله تعقیب کرده‌ایم، زیرا از تعبیرات صدرا دربارهٔ رابطهٔ میان مُثل و واجب تعالی می‌توان به‌روشنی شباهت میان نظریه مُثل و نظریهٔ اعیان ثابته را مشاهده کرد.[۴] صدرالمتألهین دربارهٔ رابطهٔ میان مُثل و واجب الوجود نیز تعبیرات بسیار متفاوتی را ارائه فرموده‌اند. ابتدائی‌ترین تعبیر ایشان رابطهٔ ابداع است که مُثل افلاطونی به ابداع حق تعالی خلق شده‌اند. در

---

۱. مفاتیح الغیب: ۴۴۷.
۲. همان: ۴۲۴.
۳. اسفار ۵: ۲۰۲.
۴. شرح فصوص الحکم، مقدمه قیصری، فصل ۳.

خلال کلمات وی، به دیگر مطالب برخورد می‌کنیم، که تعدادی از آنها در این قسمت از مقاله آورده می‌شود:

یک توجیه

در توجیه اختلاف تعابیر ایشان، در این قسمت نیز می‌توان همچون قسمت قبل به این نکته اشاره کرد: رابطه علّیت در کلام ملاصدرا با عناوین و تعبیرات متفاوتی مطرح شده است. گاهی مطابق رأی فلاسفهٔ مشاء، به علت و معلول بعنوان دو موجود جداگانه، که یکی در وجود خویش قائم به دیگری است، اشاره شده است. گاهی رابطهٔ آنها عمیق‌تر و دقیق‌تر از این بیان شده است، تا کم‌کم به حد نظریات عرفای اسلامی و تعابیر ایشان از رابطهٔ علیت و ارتباط حق و خلق می‌رسد، و فلسفه اسلامی را با بیان حقیقت رابطهٔ واجب تعالی و ماسوی تکمیل می‌فرماید.[۱]

صورت‌های مفارق الهی، که نزد خداوند موجودند، عالم به ذات خویش نبوده، و غیر از خداوند نیز کسی به ایشان علم ندارد. دلیل این مطلب نزد افلاطون و حکمای رواقی این است که، به نظر ایشان، این صور مفارق هیچ التفاتی به ذات نورانی خویش نداشته، و در خداوند به واسطهٔ عبودیت تامّشان فانی می‌باشند، و باقی به بقای الهی بوده و تحقق آنها با وجود حقانی حق است.[۲]

در جای دیگر می‌فرماید:

---

۱. اسفار ۵: ۲۹۹.
۲. مفاتیح الغیب: ۴۳۶.

ذات خداوندی دارای اشعه و نورانیت و ضوء و آثار می‌باشد، و چگونه چنین نباشد؟ در حالی که تمام وجود اشراق نور او و درخشش ظهور اوست؟ و افلاطون و پیروان ایشان آن انوار و اضواء را به مُثل نوریه و صوری الهی خوانده‌اند.[۱]

چون صور افلاطونی علوم خداوندی می‌باشند و خزائن ربوبی هستند و صفات باری تعالی عین ذات است، چنین فرموده است:

آن صورت‌های عقلی، همانا صفات الهی و علوم الهی هستند که تابع وجود اویند، در حالی که علوّ مرتبه و مجد الهی به واسطهٔ ذات خویش است، نه به‌خاطر این صورت‌های عقلی. از اینکه این صورت‌های عقلی صفات الهی هستند، نه تعدّد قدما لازم می‌آید، و نه اینکه ذات احدی و بی نیاز خداوند، با غیر خود استکمال یافته باشد. زیرا این صورت‌های عقلی موجوداتی مستقل و متباین الوجود از وجود حق نیستند، و حقیقت و وجود ایشان غیر از حقیقت و وجود خداوند نمی‌باشد.[۲]

همین معنا را در کتاب شریف «مفاتیح الغیب»[۳] نیز فرموده است، چنانکه در جای دیگری فرموده است:

---

۱. همان ۵: ۲۰۴.
۲. همان ۵: ۲۱۶.
۳. همان: ۴۲۴.

صور مفارقه اصلاً جزء عالم نیستند، و همچنین چیزی از «ماسوی الله» نمی‌باشند، بلکه صور علم الهی و کلمات تامّه‌ای هستند که پایان نپذیرفته و خشک نمی‌شوند، چنانکه خداوند می‌فرماید: آنچه در نزد شما است پایان می‌پذیرد و آنچه نزد خداست باقی است.[1]

و می‌فرماید: و اگر دریا برای ثبت کلمات پرودگار من مرکّب شود، قبل از آن‌که کلمات پروردگارم به پایان رسد دریا تمام می‌شود[2].[3]

خلاصه سخن ملاصدرا

در نظر صدرالمتألهین صور مفارقهٔ افلاطونی علوم الهی می‌باشند، علومی که از ازل بوده و تا ابد باقی‌اند، و موجودات عالم مادّه ماهیتی همچون ماهیات این صورت‌های مفارقه داشته، بلکه اشباح آن می‌باشند، به‌طوری که بر آن صور مفارقه مثال نام نهاده‌اند.

پس مُثل افلاطونی موجوداتی عقلی بوده، و صور علم باری تعالی می‌باشند که از صفات الهی‌اند و فانی در ذات و باقی به بقای ذات اویند، بلکه چیزی از «ماسوی الله» نمی‌باشند. این مُثل نورانی حقیقت و اصل موجودات حسی هستند و ماهیتی مشابه آنها دارند و علل و مدبّر امور محسوسات می‌باشند.

---

۱. نحل: ۹۶.
۲. کهف: ۱۰۹.
۳. اسفار ۱: ۱۹۸.

سخن دوم

ادلهٔ صدرالمتألهین بر مُثل

دلیل اول

در این دلیل از یک قاعدهٔ فلسفی به نام قاعدهٔ امکان اشرف استفاده می‌شود، و شیخ اشراق قبل از صدرالمتألهین، به این قاعده جهت اثبات مُثل مفارقه، تمسک نموده است. صدرالمتألهین پس از شرح نظریات شیخ اشراق، به اشکالاتی در کلمات ایشان می‌پردازد، و اجرای قاعدهٔ مذکور را با بیانی که سهروردی در فلسفهٔ خویش آورده است، مخدوش می‌داند.[۱]

آنچه در این مقام مورد نظر است، کلام صدرالمتألهین و بیان ایشان در نحوهٔ استفاده از قاعدهٔ امکان اشرف است. با این توجه که صدرالمتألهین از این قاعده، یک بار برای اثبات عالم عقول[۲] به‌طور کلی و یک بار نیز برای اثبات مُثل مفارقه بهره جسته است. از آنجا که یکی از اشکالات وی بر سهروردی این است که با کمک این قاعده چیزی بیشتر از عالم عقول به‌طور کلی را نتوانسته است به اثبات برساند، و در عین حال دلیل سهروردی را اقرب الوجوه مذکور در کلام او برای اثبات ارباب انواع دانسته است،[۳] بنابراین لازم است توجه

۱. اسفار ۲: ۶۲ - ۵۸؛ شواهد الربوبیه: ۱۷۱ ـ ۱۵۹.
۲. مفاتیح الغیب: ۴۴۳.
۳. شواهد الربوبیه: ۱۶۹.

بیشتری به بیان ایشان در استفاده از این قاعده بشود.[۱]

به‌نظر صدرالمتألهین قاعدهٔ امکان اشرف، بیشتر از آن‌که بتواند دلیل بر اثبات مبادی عقلی برای هر نوع جسمانی و دلالت بر فاعلیت عقول بر انواع مادّی داشته باشد، دلیل بر اثبات صور عقلیه برای هر نوع است؛ یعنی از هر نوعی از انواع جسمانی، یک فرد عقلانی و صورت مفارقه وجود دارد.

دلیل اینکه صورت عقلیه‌ای امکان دارد، این است که هر نوعی از انواع جسمانی دارای یک ماهیت موجود در ذهن می‌باشد و این ماهیت ذهنی ممکن الوجود است. شکی نیست که تحقق چنین ماهیتی در عالم خارج، به‌گونه‌ای که ـ همانند ماهیت ذهنی ـ نسبتش به افراد آن ماهیت متساوی و مجرّد از مادّه و لواحق آن باشد، ممکن است. اگر چنین موجودی در خارج تحقق یابد، اشرف از موجودات عالم جسمانی است؛ و این ماهیت وجود عقلیش در ذهن و قائم به ذهن، تحقّق یافته است. پس اینکه در خارج، قائم به ذات خویش تحقق یابد، اشرف است و باید اقدم باشد.

فقط سخن در این باقی می‌ماند: آیا واقعاً، وجودی مجرّد برای ماهیت جسمانی ممکن است یا خیر؟ و آیا هیچ مانعی از تحقق چنین موجود مجرّدی وجود ندارد؟

در پاسخ می‌فرماید: وجود مجرّد برای ماهیات جسمانی ممکن

---

۱. حاشیه شرح حکمة الاشراق: ۳۷۳.

است زیرا اصل ماهیت ممکن بوده، و مانعی نیز برای تحقق آن وجود در کار نیست، مگر چند مانع که ذکر شده است. ولی تمام آنها قابل پاسخ است:

۱. عقلی بودن وجود برای یک ماهیت جسمانی جایز نیست.
جواب: در ذهن نیز وجود عقلی برای ماهیت تحقّق دارد و وجود عقلی ماهیت در ذهن مورد قبول است، بنابراین وجود عقلی برای ماهیت جسمانی بدون اشکال است.

۲. وجود عقلی باید قیام بالذات داشته باشد، در حالی که وجود افراد جسمانی قائم به مادّه است و این دوگانگی در وجود برای یک ماهیت ممکن نیست.

جواب: در وجود، جایز است که افراد یک نوع آن مختلف باشند، برخی حلول در مادّه داشته باشند و برخی حلول نداشته باشند، و قوّت و ضعف وجودات موجب اختلاف آنها از حیث ماهیتشان نمی‌شود.

۳. وجود عقلانی بسیط است، در حالی که وجودات جسمانی مرکب اند و دارای اجزای گوناگون می‌باشند.

جواب: هر موجود کثیر و مرکّبی که در موجودات طبیعی یافت شود، تمامیت آن و حقیقت آن، به واسطه صورت آن است، زیرا به‌واسطهٔ صورت فعلیت پیدا می‌کند، و هر چه بالفعل وحدت داشته باشد، کثرت آن بالقوه است. انسان طبیعی، مثلاً، یک امر واحدی است که جهت وحدت آن، صورت انسانیت اوست؛ نه اعضای او.

بنابراین، موجودات مرکّب جسمانی یا موجودات عقلی بسیط دارای حقیقت واحد و مشترکی هستند. مرکّب بودن جسمانیت موجب نمی‌شود تا موجودات عقلی نیز مرکّب باشند.

دلیل دوم

صدرالمتألهین در این دلیل از خواصّ وجود محسوس استفاده نموده است. بیان این دلیل چنین است:

چنانچه حقیقت و ذات هر نوع محسوسِ متکثّر الافراد را مورد توجه قرار دهیم، مشاهده می‌کنیم، اصل حقیقت و ذات، اقتضای عوارض و لواحق مشخصی را ندارد. مثلاً حقیقت کوه اقتضای اندازهٔ خاص یا وقوع در مکان خاص یا وضعیت خاصی را ندارد، و گرنه همیشه کوه باید یک فرد مشخصی بیشتر نداشته باشد. در حالی که افراد متعدد با عوارض و لواحق گوناگون برای کوه وجود دارد.

وجود این عوارض و خصوصیات موجودات حسّی حاکی از صلاحیت شیء برای اشاره حسّی است. اگر موجودی اقتضای هیچکدام از این عوارض حسّی را نداشته باشد، معقول بوده و خارج از عالم حس است. چون ذات و حقیقت موجودات حسّی اقتضای عوارض محسوس را ندارند، بنابراین ذات محسوسات، معقول است. چون حقیقت هر چیز اقدم از لواحق و عوارض است، پس موجود معقول از هر ماهیت اقدم از وجود محسوس آن ماهیت است.

البته صدرالمتألهین این دلیل را برای اثبات اصل موجود عقلی و عالم عقول ذکر کرده است، ولی از آنجا که مفاد دلیل، اثبات صور

مفارقه و مُثل افلاطونی را نیز در برداشت، نگارنده آن را برای این مقام مورد استفاده قرار داده است.[1]

دلیل سوم

صدرالمتألهین این دلیل را «حکمت مشرقی» خوانده و آن را در ضمن ادلهٔ دیگر اثبات صور ذکر نفرموده است.[2]

«لو أردت زيادة فاسمع «حكمة مشرقية» فی اثبات الصور المفارقة لهذه الانواع الجسمانية. هی أنّک لمّا دريت من علومنا المشرقية أنّ حقيقة كلّ نوع طبيعی إنّما هی فصله الأخير...»[3]

چنانکه از صدر این عبارت به‌دست می‌آید این قسمت از فرمایشات ایشان، دلیلی بر اثبات صور مفارقه است. در حالی که، در ادامهٔ همین بحث سه دلیل را برای اثبات وجود ارباب انواع آورده‌اند که نشان می‌دهد، این وجه در کلام ایشان فقط شرحی دربارهٔ مُثل افلاطونی بوده و دلیل به‌حساب نمی‌آید و آن سه دلیل که بعداً ذکر کرده‌اند، استدلال‌های مورد قبول است. ولی با این حال، می‌توان به‌گونه‌ای به این عبارات توجه کرد و آن را تقریر نمود که دلیل مستقلی

---

۱. مفاتیح الغیب: ۴۴۴.
۲. صدرالمتألهین همین سخنان را در کتاب شواهد الربوبیه: ۱۶۳ به‌عنوان «تحصیل عرشی لحکمة مشرقية» آورده است و آن را دلیل اثبات مُثل افلاطونی بحساب نیاورده است، ولی از آنجا که حواشی وی بر شرح حکمة الاشراق متأخّر است، آن را اصل قرار داده‌ایم.
۳. حاشیه شرح حکمة الاشراق: ۳۷۳.

برای اثبات ارباب انواع باشد.

بیان این دلیل چنین است:

هر موجود طبیعی اگر چه دارای جنس و فصل بوده و مرکب از جنس قریب و فصل اخیر است، و جنس قریب نیز مرکّب از اجناس و فصول دیگری است، تا برسد به جنس الاجناس و فصل بعید، در عین حال، تمام حقیقت آن موجود همان فصل اخیر اوست، و دیگر فصول و اجناس فقط زمینه ساز حضور فصل اخیر می‌باشند؛ به این بیان که شأن مادّه همان استعداد و قوه است، و صورت‌ها و کیفیات و دیگر اجزای حدّی ـ یعنی فصول متوسط و بعید ـ مادّه را برای قبول صورت و فصل اخیر آماده می‌کنند، تا فیض مبدأ و فاعل به قابل برسد و فصل اخیر تحقق یابد. به‌تبع تحقق فصل اخیر در مادّه، قویٰ و آثار آن طبیعت از فصل اخیر صادر می‌شود همان‌گونه که فعل از فاعل و فیض از فیاض تحقق می‌یابد. پس مادّه و آنچه همراه اوست ـ یعنی فصول متوسط و بعید ـ صنم و فرع صورت طبیعی و فصل اخیر بوده، و مبدأ آثار و افعال طبیعی نیز صورت طبیعی است.

صورت طبیعی، فعل و اثر برای فیاض صورت است و فرع اوست و فردی که صورت طبیعی‌اش در او تحقق دارد، صنم آن فیاض است. همچنین هر کدام از فصول اخیر معلول بوده، و فیاضی از عالم عقول آنها را خلق و در مادّه خویش جعل کرده است. این فصول اخیر فعل آن فاعل بوده و فرع او می‌باشد.

صدرالمتألهین می‌فرماید که در عالم عقول مبدأهای فیاضی وجود

دارد که هر کدام مبدأ یک فصل اخیر بوده و منشأ تحقق آن است. همان‌طور که فصل اخیر در عالم موجودات مادّی، بسیط بوده و ذات و حقیقت افراد مادّی را می‌سازد، فاعل و فیاض او نیز در عالم عقول بسیط بوده و واجد کمالات این صورت است و چون خالی از عوارض و لواحق مادّه است، مجرّد و موجودی عقلی است. با این بیان ثابت گردید حقیقت هر فردی از افراد طبیعی همان صورت و فصل اخیر اوست، و مبدأ این صورت، حقیقتی در عالم عقول است که ذاتش با فصل اخیر متحد می‌باشد، و علّت تحقق اوست که به آن ربّ النوع یا مثال افلاطونی گویند.

دلیل چهارم

اجمال دلیل: صورت‌های معقول مسلماً وجود دارند، زیرا انسان ادراکات عقلی و کلی دارد، و این امر بدیهی است. اگر صورت‌های معقول قائم به ذات خویش نباشند، سه حالت ممکن است داشته باشند که هر سه محال است. اول، قائم به یک جزء مادّی از اجزای ما باشند. دوم، قائم به نفس ما باشند. سوم، قائم به یک وجود مستقل عقلی ـ یعنی یک جوهر مفارق ـ باشند که خزانهٔ معقولات است. چون هر سه احتمال محال است، بنابراین قائم به ذات خویش هستند.

تفصیل دلیل: بدون تردید، ما یک سلسله امور معقول داریم؛ یعنی اموری داریم که ما و دیگر افراد بشر آنها را درک کرده و می‌شناسیم و نسبت به آنها شناخت کلی داریم. مثلاً، انسان معقول، درخت معقول و حیوان معقول داریم، و این صورت‌های عقلی خصوصیات موجودات

مادّی را ندارند و مجرّدند. اکنون سؤال می‌شود: آیا این صورت‌های معقول و کلی قائم به ذات است یا قائم به غیر؟ و آن غیر چیست؟

اگر آن غیر یکی از اجزای مادّی بدن ما است که صورت‌های معقول قائم به آن هستند، در این صورت باید پذیرفت یک صورت معقول مجرّد، قائم به یک جزء مادّی شده است، و این محال است.

اگر آن غیر که صورت‌های معقول قائم به آن است، نفس ناطقه انسان باشد، پس نباید هرگز آن صور معقول از نزد نفس غایب شود، و دیگر غفلت معنا ندارد. بلکه چون نفس علم به خویش دارد، در نتیجه علم به عوارض خویش نیز دارد، و دیگر چگونه ممکن است صورتی عقلی را فراموش کند؟! بنابراین، این صورت‌ها قائم به نفس نیز نمی‌باشند.

اگر این صورت‌های معقول قائم به یک جوهر مجرّد باشند که آن جوهر مجرّدْ مستقل و در خارج از نفس ما واقع است، و آن عقل و خزانه علوم و معقولات او است که هر گاه نفس به آن متّصل گردد، آن صورت‌های معقول را درک می‌کند، و هر گاه متّصل نشود فراموش می‌کند، در این نظر چند اشکال وجود دارد:

اولاً، کلیه اشکالاتی که دربارهٔ ارتسام صور معقولات در نفس وجود دارد، در ارتسام آنها در عقل مجرّد نیز مطرح می‌گردد.

ثانیاً، مبادی عقلیه اگر از مادیات این ارتسامات و انتقاشات را بپذیرد، لازمهٔ آن تأثیر گذاشتن سافل در عالی است و این محال است که عالم مادّیات که سافل است در عالم عقول تأثیر کند. اگر این

ارتسامات، از عالم فوق عقول افاضه شود، لازمه‌اش صدور کثیر از واحد است، که باز هم محال است.

ثالثاً، وقتی نفس این صورت‌ها را تعقّل می‌کند، باید محلّ آنها و کیفیت حلول آنها را هم تعقّل کند، در حالی که نفس چنین درکی دربارهٔ صور معقوله ندارد.

بنابرین صور معقول قائم به غیر نبوده، بلکه قائم به ذات خویش هستند، و مقصود از مُثل افلاطونی نیز همین است که صورت‌های معقولی وجود دارد قائم به ذات خویش که مجرّد از مادّه و عوارض آن می‌باشند.[۱]

دلیل پنجم

در این دلیل صدرالمتألهین، از طریق مسأله حرکت جوهری، به اثبات مُثل افلاطونی می‌پردازد و آن را به دو تقریب بیان می‌کند:

تقریب اول: در جای خود اثبات شده است که حرکت در جوهر موجودات مادّی راه دارد و همان‌گونه که در یک موضوع، تغییراتی در کمیت یا کیفیت آن رخ می‌دهد، تغییراتی نیز در جوهر آن رخ می‌دهد. حقیقت و ذات هر موجود مادّی در حال تغییر و تبدل دائمی است. مقصود از جوهر همان فصل اخیر و هستی و وجود است که در هر لحظه در حال تحوّل و دگرگونی است، و دیگر تبدیلات عرَضی بتبع این تحوّل جوهری در موجودات پیدا می‌شود.

---

۱. اسفار ۲: ۷۰.

به‌علاوه، در جای خود ثابت شده است، جوهر موجودات مادّی امری متجدّد الذات است؛ یعنی ذات آن در حال تبدّل است و این تبدّل به اقتضای ذات می‌باشد، و از سوی علل خارجی بر او تحمیل نمی‌شود، بلکه از خصوصیات ذاتی هر موجود مادّی تحوّل و تجدّد است. به این ترتیب، علّت وجود جوهر مادّی یک امر ثابت است و لازم نیست موجود متجدّد باشد زیرا قاعدهٔ «علة المتجدّد متجدّد» مربوط به اموری است که تجدّد عارض بر آنها باشد، در حالی که جواهر مادّی به‌گونه‌ای هستند که تجدّد عین ذات ایشان است. در این صورت، علت آنها اموری عقلی است زیرا نفس نیز که در فعل، وابسته به مادّه است در حکم طبایع مادّی است.

بنابراین، علت هر موجود مادّی و هر طبیعت مادّی، جوهری است عقلی که نسبت آن جوهر مفارق به افراد آن نوع و مراتب و حدود آن نسبت واحدی است و آن جوهر، علاوه بر آن‌که مقوّم وجود افراد آن نوع است محصّل نوع و مقوّم مادّه (البته به اشتراک طبیعت) و مکمّل جنس آن نیز می‌باشد و این خصوصیات همگی نشان دهندهٔ این است که آن جوهر عقلی همان صورت مفارق از این طبیعت است.

تقریب دوم: در مباحث حرکت ثابت شده است که باید یک موضوعی ثابت بماند تا اتصال و وحدت حرکت را حفظ کند زیرا خصوصیات متحرّک در حال تغییر و تبدّل می‌باشند، و لازم است موضوعی از ابتدای حرکت تا انتهای حرکت تغییر نکند. از سوی دیگر، این موضوع ثابت نمی‌تواند هیولی باشد زیرا هیولی دارای

وحدت جنسی بوده و با تغییرات صورت متبدّل می‌شود و متجدّد می‌گردد. طبیعت نیز نمی‌تواند باشد زیرا مطابق حرکت جوهری، طبایع مادّی در حال تبدّلند. بنابرین، باید این امر ثابت و حافظ وحدت حرکت و حافظ سنخ طبیعت یک امر غیر مادّی، بلکه عقلی باشد.

بنابرین، طبیعت یک ذاتی دارد متشکّل از یک جوهر متجدّد هیولانی و یک جوهر ثابت عقلی، و به این ترتیب ذات طبیعت با ذات آن جوهر عقلانی متّحد است، به‌گونه‌ای که ذات‌ها و افعال آنها متّحد بوده، در حالی که یکی مادّی و دیگری عقلانی است.[1]

صدرالمتألهین، بواسطهٔ وقوع حرکت در مقولهٔ جوهر، قائل به مُثل افلاطونی می‌شود و این را در رسالهٔ «حدوث» مطرح نموده است.[2]

دلیل ششم

این دلیل نیز همچون دلیل چهارم، از طریق ادراک معقولات است ولی با بیانی متفاوت. صدرالمتألهین در این دلیل به اشکال وجود ذهنی اشاره می‌کند که نشان می‌دهد مسأله حمل اوّلی را که با تمام کوشش خویش، در بحث وجود ذهنی طرح کرده، و مشکل گشا می‌دانست، قبول نکرده است.[3] چنانکه تبدّل رأی ایشان بخوبی در کتاب «شواهد

---

۱. شواهد الربوبیه: ۱۵۹؛ حاشیه شرح حکمة الاشراق: ۳۷۴.
۲. رساله حدوث: ۳۵.
۳. ملاصدرا برای حلّ شبهات وجود ذهنی، و اینکه چگونه یک موجود مثل علم، دارای ماهیت علم از یک سو، و دارای ماهیتی که مورد تعقّل قرار گرفته است می‌باشد، مسأله حمل اوّلی را طرح کرده است که در کتب متعدّد خویش از این نظریه دفاع می‌کند، و آن را تنها راه حلّ مسأله وجود ذهنی

الربوبیه» آشکار است.[۱] در بحث وجود ذهنی این مسأله مطرح شده است که اگر انسان ماهیتی جوهری را تصوّر کند، و در هنگام تصوّر، آن ماهیت در ذهن موجود شود، از یک سو، آن ماهیت جوهر است و جوهر وجودی قائم به ذات خویش دارد، و از سوی دیگر، در نفس انسان موجود شده و علم است و عارض بر نفس است و وجودی عارضی از قبیل اعراض دارد، و چگونه یک موجود هم جوهر است و هم عرض؟ صدرالمتألهین در این دلیل اشاره به این اشکال می‌فرماید، وگویی جوابی برای این شبهه وجود ندارد، و شبهه‌ای پذیرفته شده در بحث وجود ذهنی است، و بر پایهٔ این شبهه اساس این استدلال را استوار می‌کند.

او توضیح می‌دهد که در میان موجودات، برخی طبیعی بوده و در عالم محسوسات به همراه مادّه و عوارض خود وجود دارند، و برخی کلی طبیعی هستند که بالعرض و به همراه افراد خود در خارج تحقق دارند. علاوه بر این دوگونه، معقولاتی نیز وجود دارد؛ معقولاتی که مستقل از مادّه و عوارض آن است، معقولاتی که مورد اشتراک افراد

می‌داند. ایشان می‌فرماید: علم وجودی است که ماهیت آن علم، عرضی از اعراض و کیفیت نفسانی است، یا آن‌که نحوهٔ وجود بوده و ماهیت ندارد، و در عین حال، ما هیتی که مورد تعقّل است، متّحد با اوست و ماهیت و حدّ وجودی او نمی‌باشد، یعنی علم فرد آن ماهیت نبوده و فقط نمایشگر اوست. آن موجودی که معقول قائم به اوست، بر او به حمل اوّلی می‌توان آن ماهیت معقول را حمل کرد. ولی این نظریه اشکالاتی دارد که از موضوع این نوشته خارج است.

۱. شواهد الربوبیه: ۳۱ ـ ۳۳.

است و حمل بر افراد می‌شود، به همین دلیل، نسبت بـه هـمهٔ افـراد متساوی است، و در عین حال، خالی از وضع و خصوصیات مادّی و افراد بوده و متشخّص به تشخّص عقلی است، زیرا تشخّص عقلی قابل اجتماع با تشخّصات حسّی است. صدرالمتألهین پس از این توضیحات می‌فرماید:

موجود معقولی که مفارق از مادّه است: یا به‌طور مستقل و قائم به ذات است که همان مُثل مفارقه افلاطونی است. یا آن‌که قائم به نفس است، و در هنگامی که نفس آن را ادراک می‌کند در نفس تحقق پیدا می‌کند و عارض بر نفس می‌شود، در این صورت، لازم است ماهیت جوهری‌ای که تصور شده است (و چون حقیقت و ذات ثـابت افـراد است بیشتر از افراد محسوس می‌توان اطلاق جوهر بر آن کـرد) یک عرض و کیفیت عارض بر نفس باشد؛ یعنی یک موجود هم عرض و هم جوهر باشد.

در جواب این اشکال چنین ذکـر شـده است: یک جـوهر کـلی، همچون حیوان، به این دلیل جوهر است که اگر در خارج موجود شود، مستقل و بدون موضوع است، و منافات ندارد با اینکه در ذهن دارای موضوع باشد. زیرا همان که در ذهن دارای موضوع است، بر او صادق است که اگر در خارج موجود شود مستقل از موضوع است، ولی این جواب که در کتب فلاسفه مثل «شفا» ی ابـن‌سینا آمـده است، مـورد خدشه است و صدرالمتألهین در بحث وجود ذهنی آن را باطل نموده است.

وی می‌فرماید: آنچه در نفس تحقق می‌یابد، صورت معقول آن ماهیت نیست، بلکه یک کیفیت نفسانی است که نفس را آماده می‌کند تا یک مشاهدهٔ عقلانی داشته باشد و این مشاهده حکایت از حقیقت کلیه آن صورت می‌کند. بنابراین، حقیقت کلیه از هر ماهیتی، موجودی مستقل و قائم به ذات است که نفس در هنگام ادراک، آن را مشاهده می‌کند.[1]

دلیل هفتم

این دلیل نیز همچون دلیل سابق از راه ادراک و مسائلی بیان می‌شود که در هنگام ادراک رخ می‌دهد. در این استدلال، صدرالمتألهین از مسأله «اتحاد عاقل و معقول» که در جای خود به اثبات رسیده است کمک می‌گیرد. او پس از ذکر مقدماتی که در دلیل سابق بیان شد، و پذیرش اینکه در عالم هستی موجودی معقول که بالفعل مورد ادراک نفس است وجود دارد، و در ذهن انسان، موجوداتی عقلی تحقق دارند که از آن حیث که در عقل تحقق دارند بالفعل معقولند، چنین می‌فرماید:

از آنجا که در مسأله اتحاد عاقل و معقول ثابت شده است، وجود محسوس همانا وجود حس و احساس است، و وجود معقول بالفعل، همانا وجود جوهر عقلی عاقل است، و عاقل و معقول با یکدیگر متحدند و معلوم شده است که عاقل موجودی است که بالفعل جوهر

---

۱. همان: ۱۶۱.

مفارق است، پس معقول نیز همچون آن است و معقول که در وجود متحد با چنین جوهری است مانند آن جوهر مفارق است. به این ترتیب اگر کسی ماهیت انسان را در نظر بگیرد و آن را درک کند و معنای عقلی و معقول آن را در ذهن آورد، معلوم می‌شود که انسان دارای یک مثال عقلی در عالم عقول است. همچنین هر کدام از موجودات طبیعی، علاوه بر وجود محسوس خود در عالم مادیات وجودی عقلی در عالم عقول دارند.[1]

سپس صدرالمتألهین به این نکته اشاره می‌کند که البته از هر ماهیتی در عالم عقول و مجرّدات فقط یک فرد قابل تحقق است که از نقل آن استدلال صرف نظر می‌شود.

دلیل هشتم

صدرالمتألهین در این استدلال از آثار و افعالی که از موجودات طبیعی صادر می‌شود، حکم به وجود مُثل افلاطونی و عقول عرْضی که نسبت هر کدام به افراد نوع خود متساوی باشد، می‌کند. استدلال ایشان چنین است:

می‌دانیم که صورت‌های نوعیه جسمانی، مثل نباتات و حیوانات، هر کدام دارای آثار اختصاصی خویش هستند، و مراد از این آثار، ویژگی‌هایی است که برای هر کدام بدون در نظر گرفتن دیگران ثابت است؛ یعنی هر کدام از صورت‌های نوعیهٔ جسمانی، در موادی که

---

۱. اسفار ۳: ۵۰۶.

دارند، دارای خصوصیاتی می‌باشند. آنها در ایجاد این خصوصیات، مستقل نبوده، و به‌خودی خود، نمی‌توانند چنین آثاری بروز دهند زیرا صورت نوعیهٔ جسمانی موجودی مادّی است، و اگر اثری دارد، حتماً به مشارکت مادّه است به‌علاوه وضع خاصی که برای حصول آن اثر لازم است (هر فعلی که از صور جسمانی صادر می‌شود باید به مشارکت مادّه و وضعیت قرارگرفتن مناسب و مورد نیاز برای تحقق فعل باشد). در حالی که اگر صور جسمانی در مادّه خویش اثر کند، هیچکدام از این دو شرط تحقق ندارد.

زیرا اولاً، چیزی نسبت به خود وضع ندارد. ثانیاً، باید صورت بدون مشارکت مادّه اثر کرده، و در فاعلیت خود مستقل از مادّه باشد. در حالی که صورت جسمانی، نه در فاعلیت و نه در اصل وجود بی‌نیاز از مادّه نیست.

بنابراین، صورت‌های نوعیه در موادّ خویش بی اثرند پس برای بروز خصوصیات و آثار محتاج غیر می‌باشند که نفس یا عقل باید خصوصیات آنها را اعطا کند. ولی نفس نمی‌تواند آثار صور را به آن اعطا کند، زیرا نفس، در مقام فعل و مقام تعلّق به بدن همچون سایر صورت‌های طبیعی است، و متعلّق و وابسته به بدن می‌باشد.

بنابراین، عقل یگانه موجودی است که ممکن است این آثار را به صورت‌های طبیعی اعطا کند، و تمام آثاری چون حرارت، برودت، رنگ، بو، مزه و غیره که از اجسام گوناگون ظاهر می‌شود از خود صورت‌های نوعیه نیست بلکه از سوی فاعلی است که صورت‌های

نوعیه به آن تکیه دارد و اصل وجود صورت نوعیه نیز از اوست. این فاعل، جوهری است عقلانی که نسبت آن به تمام افراد آن نوع مساوی است، و صورت‌های جسمانی در اصل وجود و افعال خویش متقوم به آن هستند.[1]

منابع

۱ـ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، ابراهیم مدکور، مکتبة‌آیة‌الله‌العظمیٰ المرعشی النجفی، قم، چاپ دوّم، ۱۴۰۵ ق.
۲ـ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۷۱ ش.
۳ـ ارسطو، متافیزیک (ما بعد الطبیعة)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۴ـ افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۸ ش.
۵ ـ دوانی، جلال‌الدین، شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، ضمن ثلاث رسائل، تحقیق سید احمد تویسرکانی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۱ ق.
۶ ـ سهروردی(شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی، حکمة الاشراق، ضمن مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۷ ق.
۷ـ سهروردی(شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی، التلویحات اللوحیة و العرشیة، ضمن مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن، انجمن فلسفه

---

۱. شواهد الربوبیه: ۱۶۱.

ایران، تهران، ۱۳۹۷ ق.
۸ ـ سهروردی(شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی، المشارع و المطارحات، ضمن مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۷ ق.
۹ـ سهروردی(شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی،المقاومات، ضمن مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۷ ق.
۱۰ـ شیرازی(ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم، الحکمة المتعالیة، کتابخانه مصطفوی، قم، ۱۳۸۶ ق.
۱۱ـ شیرازی(ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم، حاشیه شرح حکمة الاشراق، بیدار، قم، سنگی.
۱۲ـ شیرازی(ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم، رسالة فی الحدوث، ضمن رسائل ملاصدرا، مصطفوی، قم، سنگی.
۱۳ـ شیرازی(ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.
۱۴ـ شیرازی(ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم، المبدأ و المعاد، مصطفوی، قم، سنگی.
۱۵ـ شیرازی(ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۱۶ـ فارابی، ابونصر، کتاب الجمع بین رأیی الحیکیمین، کوشش البیرنصری نادر، الزهراء، تهران، ۱۴۰۵ ق.
۱۷ـ قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، بیدار، قم، سنگی.
۱۸ـ میرداماد، محمدباقر، القبسات، دانشگاه تهران، تهران، به اهتمام مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.

نظریه ارباب انواع
از منظر شیخ شهاب الدین سهروردی

نظریه ارباب انواع یا مُثل افلاطونی که معرکه آرای میان فلاسفه اسلامی واقع شده، طیّ مباحث فلسفی رشد و تکامل یافته است. از جمله کسانی که قدمی در جهت استحکام این نظریه برداشته و بر خلاف ابن‌سینا به اثبات آن همّت گماشته جناب سهروردی می‌باشد. وی ارباب انواع را موجوداتی خارجی و از عالم عقول و واسطه خلق موجودات مادّی و مدبّر امور آنها می‌داند و استدلالی قابل اعتناء را به کمک قاعده «امکان اشرف» برای اثبات آن اقامه فرموده است و در این جهات گامی در جهت تفسیر صحیح از کلام افلاطون و تثبیت آن برداشته اگرچه از جهاتی نیز مورد نقد واقع گردیده است.

مقصود سهروردی از ارباب انواع

ظاهراً شیخ اشراق اولین فیلسوفی است که معتقد به عالم مثال یا برزخ میان مادّی و مجرّد می‌باشد. موجودات عالم مثال موجوداتی مجرّد از مادّه هستند که با لوازم و عوارض مادّه همراهند. علاوه بر این، سهروردی معتقد به وجود ارباب انواع یا انوار قاهره یا انوار عرضیه است که واسطه آفرینش عالم مادّی بوده و مدبّرات امور جهان زیرین است. این موجودات که از آن به مُثل نوریه و مُثل افلاطونی نیز یاد می‌شود، در عالم عقول بوده و مجرّد از مادّه و عوارض آن می‌باشند.[1]

بنابراین، نظریهٔ منسوب به محقق دوانی که معتقد است مُثل افلاطونی عبارت از موجودات عالم مثال هستند[2] از دو جهت مورد انتقاد قرار دارد: اوّل آنکه افلاطون معتقد به عالم مثال نیست و در کلمات سابق بر سهروردی از چنین جهانی یادی نشده است. دوّم آنکه

---

۱. حکمة الاشراق: ۹۲؛ تلویحات: ۶۸.
۲. ر.ک. پاورقی شواهد الربوبیه: ۱۵۶. امّا در کتب منتشر شده از دوّانی چنین سخنی را نیافتیم بلکه در جایی مُثل افلاطونی را به موجودات عقلانی تفسیر نموده است. شواکل الحور فی شرح هیاکل النور: ۱۸۷.

کسانی مثل شیخ اشراق که معتقد به عالم مثال هستند، مُثل افلاطونی را نیز معتقدند و آنها را دو موجود متفاوت می‌دانند.

نقد صدرالمتألهین بر برداشت سهروردی

صدرالمتألهین در مقام انتقاد از سهروردی بیان می‌فرماید که دو جهت نقص در کلمات ایشان وجود دارد:

اول، در تعبیرات شیخ اشراق مشخص نشده است که آیا موجودات عالم عقلانی که مدبّر موجودات مادّی هستند و مُثل افلاطونی نام یافته‌اند، دارای ماهیتی مطابق موجودات مادّی هستند یا خیر؟ از استدلال‌هایی که سهروردی ارائه داده است نیز نمی‌توان در اثبات و نفی این مطابقت نکته‌ای استخراج نمود (در ضمن اشکالات صدرا بر ادله سهروردی به این اشکال اشاره خواهد شد). به علاوه، مبانی سهروردی که معتقد به اصالت ماهیت است نیز با چنین مطابقتی ناسازگار است زیرا چگونه ممکن است میان موجود مادّی و مجرّد که حقیقت آنها را ماهیت آنها تشکیل می‌دهد، ماهیتی مشترک باشد و در عین حال تفاوت آنها نیز در ماهیات آنها نهفته باشد؟[۱]

دوم، شیخ اشراق نظریه مُثل افلاطونی را به مقصد اعلای خود نرسانده است زیرا می‌توان معتقد شد که هر موجود مادّی علاوه بر وجود مادّی در عالم مادّیات، دارای سه نوع وجود در عوالم سه گانه فوق مادّی باشد:

---

۱. اسفار ۲: ۵۹.

اوّل، وجودی در عالم مثال و برزخ.

دوّم، وجودی در عالم عقول و مجرّدات.

سوّم، وجودی در عالم ربوبی و موجود به وجود حق تعالی.

شیخ اشراق نسبت به اثبات وجود ربوبی و الهیِ موجودات که از جمله علوم الهی محسوب شده و وجودی مباین با ذات حق ندارند و عرفای بزرگوار از آنها به «اعیان ثابته» تعبیر می‌کنند، غفلت ورزیده و فقط موجودات عالم عقول را همان‌گونه که افلاطون بیان کرده پذیرفته است.[1]

ادله سهروردی بر ارباب انواع

شیخ اشراق (ره) برای اثبات نظر خود سه دلیل اقامه فرموده است:

دلیل اول[2]

قوای نباتی یعنی قوهٔ غاذیه و قوهٔ نامیه و قوهٔ مولّده از جمله اعراض می‌باشند؛ چه از نظر قدما که عرض را حالّ در محل می‌دانند و چه از نظر متأخّرین که عرض را حالّ در محلّ مستغنی می‌دانند. برای اثبات این مطلب می‌توان چنین استدلال نمود:

صور عناصر برای وجود هیولیٰ کافی است و هیولیٰ متقوّم به صور عنصریه است و اِلاّ صور عنصریه و مرکّبات عنصریه نمی‌داشتیم. چون

---

۱. اسفار ۱: ۱۹۸، ۵: ۲۱۶.

۲. این دلیل را شیخ اشراق مفصلاً در کتاب مطارحات: ۴۵۳ به بعد و در آخر مقاومات: ۱۹۱ توضیح داده است و صدرالمتألهین آنرا در اسفار ۲: ۵۳ آورده است.

این صور برای تحقق هیولیٰ کافی است، پس قوای سه گانهٔ نفس و اعضای بدن در اثر کار و فعالیت تحلیل می‌روند و قوهٔ غاذیه از طریق گرفتن غذا و تبدیل آن به مواد دیگر، بدن و جانشین اعضاء را می‌سازد. قوهٔ نامیّه آن قوه‌ای است که بر طول و عمق و عرض انسان می‌افزاید و باعث نموّ اعضاء می‌شود. قوهٔ مولّده برای بقاء نوع در بدن فعالیت می‌کند. بنابراین، قوای مذکور در بدن تحقّق دارند و از جمله اعراض محسوب می‌شوند.

سؤال می‌شود: حامل آنها چیست؟ آیا حامل این قویٰ اعضای بدن است، یا آن‌که حامل آنها روح بخاری است؟

روح بخاری مطابق آنچه قدما در بحث تشریح گفته‌اند عبارت است از بخاری که در اثر اعمال حرارت قلب بر خونی که از کبد گرفته است، متصاعد می‌شود و این بخار توسط رگهای معیّن به سراسر بدن می‌رسد. اگر حامل قوای سه گانه روح بخاری است، خود روح بخاری، بخار است و دائماً در تغییر و تبدّل می‌باشد، در این صورت قوای حالّ در آن نیز باید در حال تحلیل و تبدیل باشند.

اگر اعضای بدن محلّ این قوا هستند، در این صورت نیز اعضای بدن دائماً در حال تحلیل و تبدیل هستند، زیرا حرارت غریزی یا حرارت غریبه (مثل آفتاب) بر آن سلطنت دارد و در جایی که رطوبت و حرارت باشد تبدیل و تحلیل رطوبت یک رخداد طبیعی است.

بنابراین، در هر دو حال، محلّ قوای سه گانه رو به تحلیل و تبدیل است و چون محلّ تبدیل شود و نابود گردد، موجودی که در آن حلول

کرده نیز تبدیل شده یا نابود می‌گردد. پس چه چیز بدن انسان را حفظ می‌کند و چه چیز است که موجب رشد و نموّ بدن است یا غذا را به بدن می‌رساند؟ آیا جزئی که از بین رفته و تحلیل شده چنین کاری می‌کند؟ لازمه‌اش تأثیر معدوم در موجود است. آیا جزئی که هنوز نیامده است چنین می‌کند؟ که علاوه بر اشکال تأثیر معدوم در موجود اشکال دور نیز پیش می‌آید. پس چیست که این چنین تدبیر بدن رابر عهده دارد؟

از سوی دیگر، قوهٔ نامیه هنگامی که غذا به آن می‌رسد باید این غذا را در جهات مختلف و متناسب با اعضای مختلف حرکت دهد و عضوی را که غذا به آن می‌رسد نیز حرکت دهد تا مثلاً مختصری به گوشت و استخوان یک عضو بیفزاید. آیا چنین کارهایی با این نظم و غرابت ممکن است از طبیعتی که هیچ شعور ندارد و هیچ ادراکی ندارد سر بزند؟

برخی تصوّر کرده‌اند نباتات دارای نفس مجرّدی هستند که تدبیر اعضای آنها را بر عهده دارد. این سخن باطلی است زیرا چنین نفسی با وجود این قویٰ که کارهای مخصوص به خود دارند مورد نیاز نیست بلکه موجودی ممنوع از کمال بوده و معطل و بیکار است؟

علاوه بر آنچه ذکر شد اگر به قوّه مصوّره که باعث شکل‌گیری اعضاء و جوارح است توجه شود، آشکار می‌شود که ممکن نیست این همه عجایب خلقت از طبیعتی سر زند که فاقد شعور و درک است. بلکه در این امر یک قوهٔ مجرّد از مادّه که خود و دیگران را درک می‌کند

دخالت دارد و آن قوهٔ مدبّر اجسام «عقل» نام دارد، و این عقل از طبقهٔ عرضیه‌ای است که ربّ النوع است و واسطهٔ فیض است و فیض را از عقول بالایی و از باری تعالی می‌گیرد و به افراد نوع خود می‌دهد.

اشکال: شاید آن قوه‌ای که تدبیر بدن می‌کند و در آن تأثیر می‌کند نفس ناطقهٔ ما باشد.

جواب: نفس ناطقه موجودی مرکّب نیست که با یک جزء درک کند و با جزء دیگر کار کند و تدبیر بدن نماید بلکه بسیط است. پس اگر بخواهد تدبیر بدن کند به‌ناچار درک نیز همراه اوست؛ یعنی اگر بخواهد نفس ناطقهٔ ما قوای سه گانه را به کار اندازد باید هر لحظه ما متوجّه باشیم و بدانیم که هر کدام از این قوای سه گانه در حال چه کاری هستند. در حالی که ما به‌طور کامل از اعمال این قویٰ در بدن غفلت داریم. از کیفیت فعالیت آنها در بدن بی‌اطلاع‌ایم. پس معلوم می‌شود این تدابیر و کارهای عجیب توسّط نفس ناطقه واقع نمی‌شود.

دلیل دوّم[1]

اگر انواع گوناگونی که در عالم وجود دارد مورد توجّه و دقّت قرار گیرد روشن می‌شود که این انواع به‌طور اتفاقی پیدا نشده‌اند. بلکه مناسبتی بین فاعل و نتیجه بوده است و فاعلی که این نتیجه را به وجود آورده بدون ارتباط و مناسبت چنین نکرده است. اگر چنین اموری اتفاقی می‌بود، انواع گوناگون موجودات محفوظ نمی‌ماند، بلکه ممکن

---

۱. قسمتی از این دلیل در کتاب مطارحات آمده است و صدرالمتألهین آن را در اسفار ۲: ۵۶ نقل می‌کند.

بود از انسان غیر انسان تحقّق یابد یا از اسب غیر اسب پدید آید. ولی مشاهده می‌شود که هر چه به قهقراء نگریسته شود این مناسبت وجود دارد و چون این امور بر یک منوال است پس اتفاق در کار نیست. چون در پر طاووس نگرند نظم عجیب آن را با آن همه رنگ‌های گوناگون می‌بینند که بدون یک قانون منضبط تشکیل چنین مجموعه‌ای محال است و نمی‌توان گفت که مزاج این پر چنین رنگ‌آمیزی کرده است. زیرا این سخن اولاً دلیل ندارد و ثانیاً آیا این پر مزاج‌های گوناگون دارد که رنگ‌های گوناگون در آن به وجود آمده است؟

پس حق همان است که ادعا شود هر نوع از انواع اجسام، دارای جوهر مجرّد نوری است که آن جوهر قائم به نفس خویش بوده و مدبّر نوع خود و حافظ آن نوع است. این جوهر مجرّد است که به نوع خود التفات دارد و این جوهر کلّی نوع خود است. منظور از کلّی در این باب همان معنی که در منطق آمده است نیست زیرا کلّی در این باب قائم به نفس است و مدرک خود و دیگران است و دارای ذاتی است مستقل که دیگران مشارکت با آن ندارند بلکه مراد از کلّی آن است که نسبت این جوهر مستقل با افراد متساوی است و فرقی میان افراد از نظر التفات و فیض نمی‌گذارد.

از دیگر نکاتی که ذکر آن لازم است آن که ربّ النوع برای افراد خلق نشده است؛ یعنی این‌گونه نیست که خداوند ربّ النوع را خلق فرموده است تا افراد مطابق و در قالب آنها خلق شوند زیرا لازمهٔ این سخن آن است که عالی برای سافل خلق شده باشد و اشراقیون به هیچ

وجه این سخن را نمی‌پذیرند. همچنین لازمه‌اش این است که خود ربّ النوع نیز مثالی داشته باشد تا مطابق آن خلق شده باشد زیرا هر صورتی و قالبی باید یک معنی داشته باشد (مطابق نظر ایشان) و این سخن تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و این محال است.

دلیل سوم[۱]

مطابق قاعدهٔ «امکان اشرف» اگر یک موجود پست و دارای مرتبه پایین‌تر در عالم هستی مشاهده شود، هر چیزی که از همین نوع و سنخ ولی اشرف از این موجود امکان داشته باشد، باید قبل از این موجود تحقّق پیدا کرده باشد.

دلیل قاعده این است که اگر فرض کنیم یک موجود مادّی و یک چیز از همان سنخ باشد که مجرّد و عقلانی باشد که هر دو امکان تحقّق داشته باشند و موجود مادّی تحقّق پیدا کرده باشد، در این صورت اگر آن موجود مجرّد عقلانی خلق نشده باشد در حالی که در عالم عقول مانعی تحقّق ندارد، باید مانع از سوی خداوند متعال بوده و این باعث می‌شود که نسبت نقص به خداوند داده شود. اگر این موجود مجرّد و مادّی هر دو با هم خلق شده باشند، در این صورت باید در باری تعالی دو حیثیت باشد که هر دو را خلق کرده باشد. اگر موجود مجرّد عقلانی بواسطهٔ موجود مادّی خلق شده باشد، در این صورت موجود پست‌تر علّت برای موجود اشرف شده و این محال است. بنابراین، فقط این

۱.این دلیل در کتاب حکمة الاشراق: ۳۶۷ به بعد نقل شده است و در اسفار ۲: ۵۸ نیز آمده است.

صورت باقی می‌ماند که خداوند متعال در ابتداء موجود اشرف را خلق کرده است و به‌واسطهٔ آن، موجود اخس مادّی را ایجاد نموده است.

با توجه به چنین قاعده‌ای، هنگامی که ملاحظه شود در عالم جسمانی و عالم نفوس نظم عجیب و ترتیب متقنی وجود دارد و روابط بسیار لطیف و پیچیده‌ای موجود است، و از سوی دیگر عالم عقلانی نورانی اشرف از این عالم است، پس به ناچار باید پذیرفت (مطابق قاعده) که چنین روابط و نسبت‌هایی در عالم عقلی نیز موجود است بلکه آن ترتیبات اصل است و آنچه در عالم جسمانی و نفوس مشاهده می‌شود فرع آن است.[۱]

در ادامهٔ این سخن، شیخ اشراق توضیح می‌دهد که مراد از مُثل افلاطونی این نیست که مثلاً حیوان یک مثال در عالم عقلانی دارد و اعضاء و اجزای او مانند پا و بال پرندگان مثال دیگری دارد، یا مثلاً عطر دارای یک مثال و رائحهٔ آن مثال دیگری دارد، بلکه هرچه دارای وجود مستقل در عالم جسمانی می‌باشد، یک وجود عقلانی در عالم عقل دارد که مناسب این وجود جسمانی است به‌طوری که هر نوری در عالم نورانی عقلانی دارای هیأتی نورانی است که در آن عالم تحقّق دارد و این هیأت نورانی مثال هیأت جسمانی است. پس ممکن است عطر یک مثال نورانی داشته باشد و بوی آن به صورت هیأت نورانی تحقّق داشته باشد.

---

۱. درباره اینکه چه موجوداتی در عالم جسمانی دارای مثال هستند اختلاف نظر وجود دارد.

اعتراضات صدرا بر سهروردی

صدرالمتألهین مجموعاً سه اشکال بر ادلّه شیخ اشراق فرموده است که هر کدام جداگانه توضیح داده می‌شود:

اشکال اوّل:[1] از ادلّه‌ای که شیخ اشراق اقامه کرده است بیش از این استفاد نمی‌شود که یک عالم عقلانی وجود دارد که به واسطهٔ آن، این عالم جسمانی تدبیر می‌شود. امّا آیا انوار عقلیهٔ مورد نظر سهروردی حقیقتشان با این انواع جسمانی متّحد است و موجود عقلانی و جسمانی دارای نوع واحدی هستند یا خیر، ادلّهٔ سهروردی از اثبات آن قاصر است اگرچه مطابق نظر افلاطون و افلاطونیان و آنچه نقل شده است این عقول و ارباب انواع با افراد خود دارای یک حقیقت هستند.

البته برهان امکان اشرف ـ مطابق نظریه شیخ اشراق ـ برای اثبات این سخن است که هر گاه اخس و اشرف از یک ماهیت ممکن باشند وجود پست‌تر دلیل بر وجود اشرف است ولی ادلّه ایشان بیش از این اقتضاء نمی‌کند که اگر دو موجود پست و شریف را در نظر بگیریم وجود پست دلیل بر وجود شریف است.

اشکال دوم:[2] نظر شیخ اشراق چنین بود که مثلاً مثال حیوان دارای دو دست یا دو بال نیست، بلکه اینها هیأت‌های نوریه‌ای هستند که برای ربّ‌النوع تحقّق دارند. اگر این اجزاء جزءِ هویّت و حقیقت حیوان

۱.اسفار ۲: ۵۹.
۲.اسفار ۲: ۶۰؛ شواهد الربوبیه: ۱۷۰.

باشند بنابر نظر شیخ اشراق چگونه ممکن است ذات بسیطی عقلانی مماثل این موجود باشد؛ خواه به تنهایی اخذ شود یا همراه هیأت‌های نوریّه زیرا در مماثلت این مسأله شرط است که هر جزءِ جوهری باید به ازای یک جزءِ جوهری باشد و هر عرضی بازای صورت یک عرض البته در نظر ما حقیقت هر شیء همان صورت آن شیء است؛ نه بیشتر.

اشکال سوم:[1] مطابق نظر شیخ سهروردی (ره) نوری که از حضرت حق تجلّی نموده است نور اقویٰ است. آن نور است که از نور الانوار افاضه شده است و در مرتبهٔ دوم نوری از آن ضعیف‌تر است که از مراتب پائینی قوی‌تر است. همین‌طور هر کدام از انوار در مرتبه‌ای خاصّ خود واقعند و اختلاف این انوار با یکدیگر در شدّت و ضعف است؛ یعنی هیچ‌کدام مرکّب از نور و قوّت یا نور و ضعف نیست بلکه یکی نوری قوی است و دیگری نوری ضعیف. پس همگی مراتب تشکیکی از یک حقیقتند و مناط اختلاف و اشتراک آنها یکی است. البته ممکن است گاهی اختلاف قوابل باعث اختلاف در شدّت و ضعف شود مثل نور اتاق و کوچه که در عرض هم قرار دارند و هیچ‌کدام علّت دیگری نیستند و قوابل باعث شدّت و ضعف آنها شده است.

ربّ النوع‌ها نیز از این قانون پیروی می‌کنند و با عقول برتر از خود

---

۱. اسفار ۲: ۶۱؛ شواهد الربوبیه: ۱۷۱.

رابطهٔ علّی و معلولی دارند و اختلاف تشکیکی دارند. امّا میان خودشان که رابطه علّی نیست، تشکیک وجود دارد بواسطهٔ اختلافی که از سوی قوابل حاصل می‌شود.

در باره ارتباط میان هر ربّ النوع و افراد آن سؤالی مطرح می‌شود: آیا میان هر ربّ النوع با افراد مادّی نوع خودش اختلاف تشکیکی وجود دارد؟ یعنی آیا ربّ النوع نوری شدیدتر از افراد مادّی است؟ و سپس میان افراد انسان مثلاً و افراد درخت آیا اختلاف تشکیکی وجود دارد که بواسطهٔ قوابل پدید آمده است؟ یعنی همگی یک حقیقتند که شدّت و ضعف دارند؟

بنابر نظر سهروردی(ره) آنچه مخلوق و مجعول است ماهیت می‌باشد. ماهیت توسط ربّ النوع جعل می‌شود؛ یعنی ربّ النوعِ انسان ماهیتِ انسان و ربّ النوعِ درخت ماهیتِ درخت را جعل می‌کند. از سوی دیگر میان ماهیات مختلف اختلاف ماهوی برقرار است؛ میان درخت و انسان اختلاف در شدّت و ضعف نیست بلکه اختلاف حقیقی است.

بنابراین، به نظر می‌رسد این مبناها با هم ناسازگارند زیرا اختلاف آثار یا به‌واسطه اختلاف قابل‌ها است یا به‌واسطه اختلاف فاعل‌ها. در اینجا قابلی وجود ندارد زیرا خود ماهیات مجعول هستند. از سوی دیگر، به نظر شیخ اشراق اختلاف فاعل‌ها تشکیکی و در کمال و نقص است و ارباب انواع خودشان با هم اختلاف حقیقی ندارند پس چگونه آثار آنها یعنی افراد آنها اختلاف ذاتی پیدا کرده‌اند؟

صدرالمتألهین در اینجا به مبنای خود اشاره می‌کند: بنا بر این که وجود مجعول باشد و وجود یک حقیقتی دارای مراتب و مشکّک باشد این اشکالات حلّ می‌شود.

ملاصدرا برای اثبات نظریه مُثل افلاطونی یا ارباب انواع ادلّه و بیانات متنوّعی ارائه فرموده است که نگارنده طیّ مقاله مستقلی به تحلیل نظر صدرا و شرح هشت دلیلی که برای اثبات نظریه خود ارائه داده پرداخته است و از تکرار آن مباحث خودداری می‌کند.[۱]

اشکالات علامه طباطبایی بر سهروردی و صدرا

علّامه طباطبائی اشکال مستقلی ـ غیر از سه اشکال صدرالمتألهین بر شیخ اشراق ـ بر دو دلیل سهروردی وارد آورده است، که لازم است مورد توجه قرار گیرد. به‌علاوه آن‌که اشکالی که مرحوم علّامه طباطبائی بر ادلّه صدرالمتألهین نموده است، بر بیان شیخ اشراق نیز قابل سریان می‌باشد بلکه خود ایشان در کتاب «نهایة الحکمة» اشکال خود بر صدرالمتألهین را نسبت به ادلّه شیخ اشراق ذکر نموده است.[۲]

اشکال اوّل: حوادثی که در عالم مادّه تحقق پیدا می‌کند مطابق دلیل اوّل و دوّم به جواهر مفارق نسبت داده شده است. امّا اینکه به خداوند متعال نسبت داده نمی‌شود، بدین جهت است که هر خصوصیتی نیاز به مخصّص دارد تا علّیت توسط آن مخصّص تمام شود و به‌واسطه آن

---

۱. ر.ک. مقاله مُثل افلاطونی از منظر صدرالمتألهین.
۲. اسفار ۲: ۷۰ حاشیه علامه طباطبائی؛ اسفار ۳: ۵۰۵ حاشیهٔ علامه طباطبائی؛ نهایة الحکمة، مرحله ۱۲، فصل ۲۰، فی العالم العقلی و نظامه.

مخصّص، یک خصوصیت صادر شود. در حالی که خداوند متعال متساوی النسبة است نسبت به جمیع عالم، پس مخصّصی لازم است. اگر این مخصّص خود مفارق باشد این محذور باقی است زیرا جوهر مفارق نیز متساوی النسبة است نسبت به جمیع، پس لازم است یک مخصّص مادّی وجود داشته باشد که حوادث به‌واسطهٔ آن تحقّق پیدا کند. حوادث مادّی مستند به این مخصّص مادّی و جواهر مفارق می‌شود و دلیل اوّل و دوّم هم بیش از این نمی‌تواند اثبات کند.

توضیح بیشتر اینکه سهروردی در دلیل خود به این نکته اشاره دارد که چون خداوند متعال که صرف الوجود است نسبتش به همه مخلوقات علی السویّه است، تخصیص فیض از موجودی به موجودات نیازمند مخصّص است؛ یعنی مادیّات آنقدر ضعیف هستند که نمی‌توانند مستقیماً از ذات باری فیض دریافت کنند. بلکه واسطهٔ در فیض می‌خواهند و این وسائط عقول هستند. چون در عالم طبیعت انواع گوناگون داریم، پس این انواع نیازمند موجودات مجرّد عقلانی هستند که فیض را بگیرند و به آنها افاضه کند. علامهٔ طباطبائی (قدس سره) به این سخن اشکال می‌کند که مشّائین هم قبول دارند که برای رسیدن فیض به مادّیات واسطه عقلانی لازم است ولی این عقل نمی‌تواند مخصّص مورد نظر برای ایجاد خصوصیات باشد زیرا عقل مفارق نیز، مثل باری تعالی نسبتش به مادّیات مساوی است بلکه یک مخصّص مادّی لازم است تا از عالم عقول فیض را دریافت کند.

اشکال دوّم: آنچه که از ادلّه مطرح شده برای اثبات ارباب انواع

استفاده می‌شود این است که یک موجود عقلی وجود دارد که بر آن مفاهیم و ماهیات معقوله صدق می‌کند؛ یعنی مفهوم انسان همان‌طور که بر یک موجود مادّی صدق می‌کند بدون شک مطابق ادلّه‌ای که اقامه شده است بر وجود عقلانی هم باید صدق کند. امّا این نکته که هر کدام از این مفاهیم دارای یک فرد عقلانی مستقل از دیگران است و این مفهوم حقیقت و ماهیت آن فرد عقلانی است، از دلیل چنین استفاده نمی‌شود.

بلکه ممکن است گفته شود: آنچه به عنوان مخصّص عمل می‌کند و موجب تخصیص فیض از عالم عقول به عالم مادّی است همان صور نوعیه‌ای است که نوعیّت انواع به‌واسطهٔ آنها تحقّق پیدا می‌کند و آنچه که تدبیر امور مادّی را بر عهده دارد عقل فعّال است که یکی بیشتر نیست و سلسلهٔ عقول به آن ختم می‌شود.

امّا اینکه ادراکات ما گوناگون است و انواع مختلفی را تعقّل می‌کنیم، پس باید جواهر عقلانی مختلفی باشد که ما در هنگام تعقّل، با آنها متحد شویم و آنها را درک کنیم، سخنی نیست که نتوان به آن پاسخ گفت، بلکه گفته می‌شود: این اختلاف از ناحیهٔ ادراک ما است نه از ناحیهٔ مدرَک. به این بیان که هنگامی که ما جزئیات انواع مادیّه را درک می‌کنیم و استعداد پیدا می‌کنیم که به یک جوهر عقلانی اتّصال پیدا کنیم، و آن جوهر عقلانی واجد تمام کمالات وجودیه‌ای است که در عالم مادّه قرار دارد، پس ما آن را با علم حضوری می‌یابیم، ولی اختلافی که در ادراکات ما است به‌دلیل اختلاف استعداداتی است که

از جهت ادراک جزئیات پیدا می‌شود. نظیر این سخن درباره اختلاف ادراکات ما از ذات باری تعالی مطرح می‌شود. خداوند با آن‌که واحد است و وحدت حقّه دارد ولی با این حال، فقط هنگامی ما صفت عالم بودن را به خداوند نسبت می‌دهیم که علم را کمال بیابیم، همچنین چون قدرت را کمال دانستیم، قادر بودن را به خدا نسبت می‌دهیم و این ادراکات مختلف دلیل بر اختلاف و تکثّر در ذات باری تعالی نیست.

بنابراین، به جای چندین عقل مجرّد که بر هر کدام یکی از مفاهیم عقلانی صدق کند، یک عقل واجد همه کمالات باشد که نفس به آن متّصل می‌شود و به تناسب استعدادی که از نظاره کردن جزئیات پیدا می‌کند مفهوم خاصّی را از آن انتزاع می‌کند. چون مشاهده می‌کند که این معقول دارای آثار افراد مادّی خارجی نیست و نسبت به جمیع آن افراد متساوی النسبة است، آن را از جمله مفاهیم می‌داند و می‌گوید: این موجود ادراک شده دارای اثر خارجی مادّی نیست. با این بیان آشکار می‌شود که چنین نیست که چون بر این عقل فعّال، کمالات انسان و شجر و بقر صدق کند بتوان آن را فردی از ماهیت انسان و شجر و بقر به شمار آورد، بلکه در اینجا حمل از باب حقیقت و رقیقت است؛ به این معنی که این جوهر دارای کمالات این مفاهیم است نه از باب حمل شایع که فردی از این ماهیات باشد.

منابع

۱ـ آشتیانی، سید جلال‌الدین، تعلیقات بر الشواهد الربوبیة، ضمن الشواهدالربوبیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.

۲ـ دوانی، جلال‌الدین محمد بن اسعد، شواکل‌الحور فی شرح هیاکل‌النور (سهروردی)، در ضمن ثلاث رسائل، تحقیق سید احمد تویسرکانی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۱ ق.

۳ـ سهروردی، شهاب‌الدین، التلویحات، ضمن مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش.

۴ـ سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش.

۵ ـ سهروردی، شهاب‌الدین، المشارع و المطارحات، ضمن مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش.

۶ـ سهروردی، شهاب‌الدین، المقاومات، ضمن مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش.

۷ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الحکمةالمتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.

۸ ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.

۹ـ طباطبایی، محمدحسین، تعلیقات بر الحکمة المتعالیة، ضمن الحکمة المتعالیة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوّم، ۱۹۸۱ م.

۱۰ـ طباطبایی، محمدحسین، نهایة الحکمة، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۳۶۲ ش.

مقایسه نگرش
صدرالمتألهین و ابن سینا
در مسأله
اتّحاد عاقل و معقول

نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول از جمله موارد اختلاف میان ابن‌سینا و ملاصدرا می‌باشد. ابن‌سینا منکر آن و ملاصدرا معتقد به آن است. برخی معتقدند ابن‌سینا نیز در برخی عبارات خود نظریه اتحاد را پذیرفته است، اما با توجّه به مبانی و نظرات وی آنچه مورد قبول اوست به کلّی با برداشت ملاصدرا متفاوت بوده و نمی‌توان آنها را هم عقیده دانست. به نظر صدرا، جوهر نفس در هنگام تعقّل تغییر کرده و ارتقا می‌یابد تا وجودات عقلانی را درک کند. امّا به عقیده ابن‌سینا جوهر نفس ثابت بوده و عوارض آن تغییر می‌کند و با تجرید صورت‌های محسوس مفاهیم عقلانی در او نقش می‌بندد. بنابراین، نظریهٔ اتحادی که مورد تأئید شیخ‌الرئیس قرار گرفته غیر از آن است که مورد تأئید صدرالمتألهین واقع شده است.

پیشگفتار

در بسیاری از مسائل فلسفه این سؤال مطرح است که آیا نگرش فیلسوفان به مسائل یکسان و هماهنگ است؟ یا نظریاتی که مورد نقد و اثبات قرار می‌گیرد به‌طور دقیق با هم هماهنگ نیست؟ هنگامی که به مسائل مختلف فلسفه دقّت می‌کنیم و در گفتار فلاسفه کنکاش می‌نماییم، این تردید بیشتر می‌شود. برای مثال می‌توان از تردید در مسأله مُثل افلاطونی نام برد که آیا نظریه مُثل در نظر ملاصدرا همان است که ابن‌سینا آن را منکر است؟ آیا نظریه نفی اعاده معدوم به عقیده فلاسفه مطابق همان نظریه‌ای است که توسط متکلمین اثبات شده است؟ آیا اصالت وجود صدرایی همان نظریه‌ای است که شیخ اشراق منکر شده است؟ و حتی این تردید مطرح است که آیا خدایی که توسط صدرا اثبات می‌شود همان است که توسط ابن‌سینا یا حاج ملا هادی سبزواری اثبات می‌شود؟

این سؤالات زمینه ساز بررسی‌های گسترده در تاریخ فلسفه و مسائل فلسفی است که بی‌توجهی به آن موجب اشتباه در فهم روند تغییرات و نظریات فلسفی می‌گردد.

مقاله حاضر کوششی است تا نشان دهد نظریه اتحاد عاقل و

معقول در نظر ابن‌سینا و ملاصدرا مختلف بوده و نگاه آنها به این بحث متفاوت است. بنابراین، حتی اگر ابن‌سینا را مدافع نظریه اتحاد عاقل و معقول بدانیم، نمی‌توانیم او را موافق با نظر ملاصدرا به حساب آوریم. در ابتدا لازم است به‌طور مختصر درباره روند این نظریه در میان فلاسفه توضیحی داده شود، سپس با شرح معنای تعقّل و اتحاد، به اختلاف نظر دو حکیم بپردازیم.

مقدمه

ریشه مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول در کلمات شاگردان ارسطو جای دارد. «مشهور» چنین است که پس از ارسطو، این سخن در میان حکمای مشاء چون اسکندر و فرفوریوس، و سپس شاگردان ایشان رواج یافت.

البته نظریهٔ اتحاد با تفاسیر متفاوتی مواجه است که اتحاد عاقل با عقل فعّال، اتحاد عاقل با معقول، اتحاد مدرِک با مدرَک و... از آن جمله‌اند.

این نظریه در یونان مورد قبول حکمایی چون افلوطین واقع شده[1] ودر دورهٔ اسلامی نیز در کلمات معلّم ثانی ابونصر فارابی اشاراتی موافق این نظریه می‌توان یافت.[2] ولی در عین حال صدرالمتألهین به شرح و تفسیر و تنقیح این نظریه پرداخته و پایه‌های آنرا استوار ساخته

---

۱. اثولوجیا: ۵۰.
۲. ر.ک. دعاوی قلبیه: ۹.

است. وی می‌فرماید[۱] مسأله اتحاد عاقل و معقول برای هیچکدام از حکمای اسلامی تا زمان وی حلّ نشده، و در کتب مسلمین هیچ نکتهٔ با ارزشی نمی‌توان در شرح این نظریه یافت، و ایشان با توجه خاصّی بسوی مسبّب الاسباب، و طلب کرامت از وی، از الهامات الهی برخوردار گردیده، و خداوند متعال از فیض کرم خویش بر ایشان باریده، و از خزائن علم خود علمی جدید به ایشان مرحمت فرموده، تا آنچه را که وقف گذشتگان بوده[۲] و متأخرین از نعمت آن بی‌بهره بوده‌اند، دریافته و منقّح نموده است.

در مقابل، ابن‌سینا سخت از در انکار درآمده است و سخن فرفوریوس را جملگی، حشو و زائد خوانده، می‌فرماید: فرفوریوس هوس سروری و ریاست مشاء را در سر می‌پرورانده، و سخنانی گزاف رانده که نه خود آن را فهمیده، نه دیگر حکمای مشاء. حکمای مشاء نیز واقفند که هیچ از آن نمی‌فهمند، ولی حبّ ریاست و جاه طلبی ایشان مانع از اعتراف است.[۳]

در هر حال آنچه باید مورد دقّت قرار گیرد، برداشت دو حکیم بزرگ اسلامی، ابن‌سینا و صدرالمتألهین از نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول است. امید است در پرتو این بررسی خوانندگان محترم بتوانند مقایسه‌ای دقیق میان نظرات دو فیلسوف بزرگ اسلامی که ریاست دو

---

۱. ر.ک. اسفار ۳: ۳۱۲.
۲. همان مدرک ۳: ۳۳۵.
۳. اشارات و تنبیهات ۳: ۲۹۳؛ شفا، طبیعیات، نفس: ۲۱۳.

مکتب عمده فلسفی را بر عهده دارند، به جا آورند. بررسی استدلال‌ها و اشکالات هر کدام از دو حکیم بر نظر دیگری نیازمند مقاله‌ای جداگانه است که از موضوع این مقاله خارج می‌باشد.

فصل اوّل

تعقّل

بخش اوّل: معنای تعقّل

درک صحیح بحث اتحاد عاقل و معقول وابسته به شناخت معنای تعقّل است. حقیقت تعقّل، به معنی درک علوم و ادراکات عقلی، حقیقتی است مشترک میان انسان و دیگر مجرّدات. بنابراین، بررسی حقیقت آن باید به‌گونه‌ای باشد که هم شامل تعقّل انسانی و هم شامل تعقّل دیگر موجودات گردد. البته، در جای خود شرح خواهیم داد که موجودات مادّی غیرمجرّد، از این کمال وجودی برخوردار نبوده و از چنین درکی عاجزند.

همچنین باید توجه داشت که تعقّل به عنوان یکی از شعبه‌های علم، باید به‌گونه‌ای متناسب با تعاریفی که از علم ارائه می‌شود، ملاحظه شود. به‌همین جهت، صدرالمتألهین در کتاب کبیر «اسفار»[۱] در آغاز بحث اتحاد عاقل و معقول به نظریات گوناگون فلاسفه از علم پرداخته، و آن را مورد توجه و نقد قرار داده است.

---

۱. اسفار ۳: ۲۷۸ به بعد.

صدرالمتألهین به‌طور کلّی، دربارهٔ تعریف علم می‌فرماید:[۱] علم از حقایقی است که ماهیت آن عین انیّت آن است. چنین حقایقی را نمی‌توان با حدّ و رسم تعریف نمود، زیرا دارای جنس و فصل نیست تا با حدّ تعریف شود، و چیزی اعرف از علم نیست تا آن را تبیین کند، بلکه از امور بدیهی و آشکاری است که لازم است دربارهٔ درک صحیح آن تذکّرات و تنبیهاتی آورده شود.

شیخ‌الرئیس دربارهٔ تعقّل و علم می‌فرماید:

«کلّ صورة اُدرکها فإنّما اُدرکها إذا وُجد مثالها فیّ»[۲]

هر صورتی را که درک می‌کنم، هنگامی ادراک من محقق می‌شود که مثال و صورت آن شیء در من موجود شود.

«إنّ النفس تعقل، بأن تأخذ فی ذاتها صورة المعقولات.»[۳]

تعقّل نفس، به این نحو است که صورت معقولات را می‌گیرد.

بنابراین، تعقّل به نظر ابن‌سینا، همانا حصول صورت معقول در عاقل است. وی این نظر را حتی درباره باری تعالی نیز صحیح می‌داند. البته ابن‌سینا دربارهٔ چگونگی حصول صور معقوله در نفس عاقل، نظرات متفاوتی را بیان نموده است.

از برخی کلمات ایشان چنین بر می‌آید که نفس عاقل با تجرید

---

۱. اسفار ۳: ۲۷۸.
۲. تعلیقات: ۷۹.
۳. شفا، طبیعیات، نفس: ۲۱۲.

صورت‌ها، از مادّه و عوارض و لواحق مادّه، از مرحلهٔ حس و خیال و وهم خارج شده، به مرحلهٔ عقل می‌رسد. از برخی از عبارات وی بدست می‌آید که نفس عاقل با اتصال به عقل فعّال، از فیض عقل فعّال، صور معقوله را کسب می‌کند. ما در این‌باره توضیح بیشتری خواهیم داد.

اما صدرالمتألهین دربارهٔ تعقّل می‌فرماید:

«التعقل هو ادراک للشیء، من حیث ماهیته و حدّه»[۱]

تعقّل یعنی درک ماهیت و حدّ شیء.

ایشان در ادامهٔ عبارت فوق می‌فرماید: در تعقّل نیاز به تجرید است، تجرید از مادّه و عوارض و لواحق آن. وی توضیح می‌دهد: تجرید در صورتی است که علم را از موادّ بگیریم؛ یعنی بعد از احساس یک شیء و یک وجود، آن را از مادّه مجرّد می‌کنیم، و مرحلهٔ جدیدی از علم در ما ایجاد شود. سپس آن را از عوارض و لواحق مادّه تجرید می‌کنیم، و مرحلهٔ دیگری از علم ایجاد می‌شود که به آن تعقّل گویند. ولی اگر موجودی خودش ذاتاً عقل باشد، و مجرّد از مادّه و عوارض و لواحق آن باشد، در هنگام تعقّل، نیاز به تجرید ندارد بلکه نفس بواسطه وجود آن عقل، یک عالم عقلی می‌شود.

وی درباره چگونگی اکتساب علوم عقلی می‌فرماید:

«امّا حق این است که صور عقلیه جواهر، همانا معانی

---

۱. اسفار ۳: ۳۶۱.

آن حقائق و ذوات آن جواهر است. به این معنی که صورت محسوس از هر جسم همان جوهر حسی آن بوده، و صورت عقلی آن جسم همان معنای جوهری و عقلی آن است.»[۱]

با توجّه به مبانی ملاصدرا، به‌سهولت می‌توان فهمید که مقصود وی از معنای عقلی جوهر و صورت عقلی جسم، صورت ذهنی یا تصوّری آن نیست، بلکه مقصود وی همانا صورت عقلانی مستقل و مُثل نوریه افلاطونی است، و به عقیده صدرا تعقّل یعنی درک صورت عقلانی و مستقل جسم. چنانچه در عباراتی فرموده است:

«النفس عند إدراکها للمعقولات الکلّیة، تشاهد ذواتاً نوریة مجرّدة.»[۲]

مقایسه

بنابراین، تفاوت میان بیان صدرالمتألهین و شیخ‌الرّئیس در حقیقت تعقّل، عبارت است از اینکه به عقیده ابن‌سینا، تعقّل یعنی درک مفاهیم حدود و ماهیات اشیاء به نحو وجود ذهنی، و حصول صورت اشیاء در یک موجود مجرّد؛ خواه نفس یا عقل.

و به عقیده ملاصدرا، تعقّل یعنی مشاهده حقائق و صورت‌های حقیقی مجرّد از مادّه و لواحق آن که به نحو مستقل متحقّق‌اند.

به نظر ملاصدرا، علم همان حضور و وجود شیء مدرَک در نزد

---

۱. اسفار ۳: ۳۰۵ و ۳۰۷.
۲. شواهد الربوبیه: ۳۳.

مدرِک است. وجودی خالص و غیر مشوب به عدم و فقدان. به‌همین جهت، اشیاء مادّی و غیر مجرد نمی‌توانند تعقّل داشته باشند و به حقیقت تعقّل دست یابند زیرا مادّه همواره با فقدان و عدم آمیخته است، بلکه به عقیده صدرا، علم عبارت است از وجود، به‌شرط آن‌که حجابی در میان نباشد، و مادّه و عدم و نقص حجاب‌اند و مانع علم.[1]

بخش دوّم: راه تحصیل صورت‌های عقلی

بیان شد که در عبارات ابن‌سینا، به دو برداشت از تعقّل برمی‌خوریم: یکی، تعقّل از طریق تجرید و دیگری، تعقّل از طریق استفاضه و اتّصال به عقل فعّال. به نظر صدرالمتألهین، تعقّل فقط از طریق ارتقای نفس و درک ذوات مجرّده حاصل می‌شود؛ نه از راه تجرید، و نه از راه اتصال به عقل فعّال و امثال آن.

نظریه تجرید تام

ابن‌سینا می‌فرماید: تعقّل نفس، یعنی نفس صورت‌های معقولات را مجرّد از مادّه درک کند، و صور معقوله دو گونه‌اند: یا خود به‌خود مجرّد از مادّه‌اند که در این حالت، نفس هیچ زحمتی در تجرید آن صور ندارد، یا آن‌که عقل آن صورت‌ها را مجرّد از مادّه می‌کند.[2]

ایشان شرح می‌دهند در هنگامی که انسان موجودی را حس می‌کند، صورت محسوس را از موجود خارجی اخذ می‌کند، ولی

---

۱. ر.ک. اسفار ۳: ۴۴۷ و ۴۴۸.
۲. شفا، طبیعیات، نفس: ۲۱۲.

به‌نحوی محتاج به مادّه. به‌علاوهٔ آن‌که لواحق آن صورت را نیز به‌همراه صورت اخذ می‌کند. در هنگام خیال، صورت را بدون مادّه اخذ می‌کند، ولی لواحق مادّه همراه با صورت است. در هنگام وَهم صورت را اگرچه بدون مادّه و لواحق آن درک می‌کند، ولی چون مستند به موجودات مادّی است، ذهن نمی‌تواند لواحق مادّه را به‌طور مطلق از آن جدا کند زیرا در هر صورت، آن مفاهیم را ـ اگرچه مادّی نباشند ـ عارض بر مادّه تصوّر می‌کند. ولی در هنگام تعقّل، نفس موجود ذهنی و صورت عقلیه را مجرّد از همهٔ لواحق مادّه اخذ می‌کند و آن را تعقّل می‌کند. همین تجرید تام موجب تفاوت تعقّل و دیگر ادراکات است.[۱]

نقد نظریه تجرید

ملاصدرا در موارد گوناگون، به‌شدّت این نظریه را مورد انتقاد قرار داده است. ایشان می‌گوید: مشهور میان حکما آن است که نفس، صورت محسوسات را از مادهٔ آنها انتزاع کرده و آن را مجرّد می‌کند، و این تجرّد وقتی تام شد، تعقّل رخ می‌دهد.

ملاصدرا این نظریه را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که گویی نفسْ ساکن و ثابت است، و حرکت و تغییر از آنِ اشیاء است. به این معنی که صورت محسوسه تغییر کرده و تجرّد می‌یابد، و نفس همیشه فقط مدرک است.

اگر چنین باشد، باید جوهر نفسانی بدون ارتباط با صور عقلیه، آنها

---

۱. نجاة: ۳۴۷.

را درک کند زیرا هیچ ارتباطی میان صور عقلیه و نفس برقرار نیست، و نفس اگر موجودی مغایر خویش را که هیچ ارتباطی با آن ندارد درک کند، علم فقط اضافه‌ای بیشتر نمی‌شود، زیرا میان دو موجود مستقل و بی‌ارتباط با یکدیگر فقط مقوله اضافه برقرار است. در حالی که قول به اضافه در بحث علم مورد نقد و انکار فلاسفه است.

اگر صور عقلیه با نفس ارتباط داشته باشند، لازم است نفسْ مادهٔ آن صور بوده و متحد با آنها گردد، در حالی که قائلین به این نظریه تغییرات نفس را و اتحاد با صور معقوله را انکار می‌کنند.

بنابراین، تجرید صور محسوسه برای حصول صور معقوله امری محال است، بلکه باید تعقّل را این‌گونه تفسیر نمود که اشیاء ثابتند و نفس تغییر می‌کند؛ یعنی عوالم متعدد است و نفس از عالمی به عالم دیگر حرکت می‌کند و در عالم محسوسات ادراک حسی داشته و در عالم عقول ادراک عقلی دارد.[۱]

نظریه اتصال به عقل فعال

طریقه دوم تعقّل در کلام ابن‌سینا، اتصال به عقل فعّال است. وی می‌فرماید: در عالم هستی، جوهری مفارق وجود دارد که صورت معقولات بالذات در آن جوهر موجود است زیرا این جوهر عقلی بالفعل بوده و حالت امکانی ندارد. هنگامی که نفس به این جوهر عقلانی متصل می‌شود، از این جوهر در نفس نیز صورت‌های عقلیهٔ

---

۱. ر.ک. شواهد الربوبیه: ۲۴۳ ـ ۲۴۱.

خاصّی که استعداد آن را از طریق درک جزئیات پیدا نموده است، مرتسم می‌شود.[۱] بنابراین، نفس با درک جزئیات، استعداد اتصال به جوهر مفارق عقلانی را می‌یابد. حاصل این اتصال، ارتسام صور عقلیه در نفس است. هنگامی که نفس دوباره متوجه عالم حس گردد، آن صورت عقلیه محو می‌شود، همان‌طوری که اگر متوجه صورت عقلیه دیگری شود، صورت عقلیهٔ اوّل محو می‌شود.

ابن‌سینا به‌طور گسترده‌تری در بحث نفس کتاب «شفاء» به بررسی این نظریه می‌پردازد و می‌فرماید:

> نفس انسانی عاقل بالقوه است، و می‌تواند بالفعل عاقل شود، ولی این فعلیت به‌خودی خود، حاصل نمی‌شود. بلکه علّتی لازم است تا آن را از قوه به فعلیت برساند. این علت امری خارج از نفس و برتر از نفس است، و عبارت از عقل می‌باشد.
>
> روشن است که این علّت باید خود، عقل بالفعل باشد که در آن مبادی صور اشیاء موجود باشد تا بتواند آن صورت‌ها را به نفس اعطا کند، و آن عقل فعال است.[۲]

ابن‌سینا در بیان تفاوت میان این نظریه و نظریه تجرید صور از مادّه می‌فرماید: وقتی قوهٔ عاقله بر جزئیات اطلاع پیدا کند و جزئیات موجود در خیال را درک کند و عقل فعال بر این درک بتابد، آن جزئیات

---

۱. اشارات و تنبیهات ۲: ۳۶۴.
۲. شفا، طبیعیات، نفس: ۲۰۸؛ ر.ک. عیون الحکمه ۱: ۳۳.

درک شده، از مادّه و علائق آن مجرّد گردیده، در نفس ناطقه منطبع می‌شود. البته، نه به این معنی که نفس از خیال به عقل منتقل می‌شود، بلکه به این معنی که نفس با مطالعه این جزئیات، استعداد می‌یابد تا صورت‌های مجرّد از عقل فعال بر او افاضه شود؛ یعنی فکر و ترتیب قیاسات موجب می‌شود تا نفس به قبول فیض نائل آید.

سپس تذکر می‌دهد: نفس انسان معقول بالفعل نمی‌شود بلکه فقط عاقل است، و می‌فرماید: هنگامی که نفس انسان توسط اشراقات عقل فعال، نسبتی با صور عقلیه پیدا کند، در نفس صورتی حاصل می‌شود که از جهتی با نفس هم جنس است، و از جهتی نیز هم‌جنس نفس نیست. از آن جهت که مجرّد است، از جنس نفس است، ولی از آن جهت که معقول بالفعل است با نفس متفاوت است زیرا خیالات که خود، معقولات بالقوه‌اند ـ به‌واسطه این اشراق و اتصال - معقول بالفعل می‌شوند. البته، خیالات به همان صورت خود باقی است و فقط صورت‌هایی که از آنها به‌دست می‌آید به عقل بالفعل تبدیل می‌شود؛ نه خود خیالات. پس نفْس قابل است، و در او صور عقلیهٔ مجرّد حاصل می‌شود.[۱]

بخش سوّم: نکات مشترک میان دو حکیم

لازم است در این قسمت از این مقاله به وجوه مشترک میان ابن‌سینا و ملاصدرا، در بحث «تعقّل» اشاره مختصری بشود تا در کنار این

---

۱. شفا، طبیعیات، نفس: ۲۰۹.

وجوه مشترک، اختلافات میان آنها بهتر نمایان گردد.

۱ـ تجرّد عقل

عاقل، یا به عنوان قابل صور معقوله، یا به عنوان متحد با صور معقوله، لازم است مجرّد باشد زیرا معقولْ قابل قسمت نبوده، مجرّد است. بنابراین، عاقل نیز باید مجرّد از مادّه باشد؛ یعنی تعقّل در عالم اجسام راه ندارد.[1]

۲ـ تجرّد معقول

صور عقلیه و معقولات در نظر هر دو حکیم، مجرّد از مادّه و لواحق آن است، و تعقّل به امور جزئی یا مادّی یا اموری که مشوب به لواحق مادّه است، تعلق نمی‌گیرد. پس یکی از شرائط تعقّل آن است که ادراک، به امر غیر مادّی و مجرّد تام متعلّق باشد.[2]

۳ـ نفس؛ عاقل بالقوه، عاقل بالفعل

به نظر هر دو حکیم نفس انسانی موجود مجرّدی است که می‌تواند تعقّل کند، و عاقل بالقوه است. هنگامی که تعقّل کند، عاقل بالفعل می‌شود. بنابراین، در نفس تغییری رخ می‌دهد که از بالقوه بودن به فعلیت می‌رسد. این تغییر، بنابر نظر شیخ‌الرئیس، به‌واسطه اتصال به عقل فعال حاصل می‌گردد، و به نظر صدرالمتألهین بواسطه اتحاد با مُثل نوریه و عقول مفارقه و صور نوعیه مفارقه صورت می‌گیرد.[3]

---

۱. ر.ک. اسفار۳: ۴۷۰ و نجاة: ۳۵۶.
۲. ر.ک. اسفار ۳: ۳۶۰ و نجاة: ۳۴۴.
۳. اسفار ۳: ۳۷۰؛ شفا، طبیعیات، نفس: ۲۰۸.

فصل دوّم

معنای اتحاد عقل و عاقل و معقول

پس از آنکه معنای تعقّل از نظر ابن‌سینا و ملاصدرا بیان گردید، لازم است به مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول اشاره شود، و مقصود از آن روشن گردیده، وجوه اتفاق و اختلاف میان ایشان آشکار گردد.

چنانچه مشهور است، صدرالمتألهین طرفدار نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول بوده، و ابن‌سینا منکر این نظریه می‌باشد. ولی در عین حال، برخی از اساتید محترم در درس‌های «اسفار» خویش فرموده‌اند که نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول مورد توافق میان طرفین بوده است، و فلاسفهٔ اسلامی به عبارات شیخ‌الرئیس توجه ننموده‌اند که ایشان با نظریه اتحاد موافق است.[1]

برای روشن شدن نظریات ابن‌سینا و صدرالمتألهین، و اینکه آیا اصلاً میان این دو فیلسوف کبیر عالم اسلام، در زمینه اتحاد عقل و عاقل و معقول، اختلافی وجود دارد یا خیر؟ باید به چند نکته مهمّ و از جمله وجوه مشترک میان آنها اشاره کنیم.

همان‌گونه که در ابتدای این مقاله بیان گردید به عقیده ما اگر بپذیریم ابن‌سینا با نظریه اتحاد عاقل و معقول موافق است، برداشت و نگرش وی از این نظریه به‌گونه‌ای با نظر صدرالمتألهین متفاوت است

---

۱. ر. ک. اتحاد عاقل به معقول، استاد حسن زاده آملی، درس اوّل، ریشه‌های تاریخی بحث.

که نمی‌توان آنها را در این بحث موافق یکدیگر به شمار آورد.

بخش اوّل: وجوه اشترک

۱ـ اتحاد عقل و معقول: ابن‌سینا در کتاب «نجاة» می‌فرماید که عقل همان تجرّد معقولات از مادّه ولواحق آن است[1] یعنی معقولات مجرّده، و صورت‌های عاری از مادّه، معقول است، و تجرّد این صور و معقولات عقل است. از آنجائی که تفاوت معقولات مجرّد و تجرّد معقولات امری اعتباری است و در عالم خارج هر دو یک حقیقت‌اند، بنابراین عقل و معقول در نظر وی همچون صدرالمتألهین متحد است.

در قسمتی دیگر از آن کتاب می‌فرماید که قوهٔ عاقله، که در آن صور موجودات ثابت است، یا همان صور موجوداتی است که با تجرید از مادّه به‌دست آمده است، یا صور موجوداتی است که از ابتداء با مادّه همراه نبوده و اصلاً مادّی نبوده‌اند.[2] این مطالب نیز شاهد بر آن است که در نظر شیخ‌الرئیس عقل و معقول متحد می‌باشند.

در توضیح این مطلب چنین بیان می‌شود که معقول اصطلاحاً به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی معقول بالذات و دیگری معقول بالعرض. معقول بالعرض موجود خارجی‌ای است که نفس آن را درک می‌کند، و به‌واسطه صورت‌های ذهنی حصولی، به آن دسترسی پیدا می‌کند. شکی نیست که کسی ادعا نمی‌کند معقول بالعرض با عقل و عاقل متحد باشد، مگر آن‌که سوفسطایی بوده و حقیقت خارجی را منکر

---

۱. نجاة: ۳۶۱.
۲. نجاة: ۳۴۸.

شود و هر آنچه را هست در محدوده نفس بشر بشناسد.

معقول بالذات همان صورت ذهنی و همان موجودی است که با بودن آن، نفس عاقل می‌شود و تعقّل می‌کند، و شکی نیست که این صورت ذهنی حصولی، همانا عقل بوده، تفاوتی با تعقّل ندارد. آنچه در بحث اتحاد عاقل و معقول مورد نظر است همین معقول بالذات می‌باشد.[۱]

۲ـ اتحاد در علم باری تعالی به ذات خود: یکی از وجوه مشترک میان ابن‌سینا و صدرالمتألهین این است که باری تعالی عالم به ذات خود می‌باشد، و علم او به ذات عین ذات بوده و هیچ تکثّری در ذات پیدا نمی‌شود. در این ادراک، عقل و عاقل و معقول متحد است.

شیخ‌الرئیس این نظریه را با عبارات گوناگون، در کتب مختلفی بیان نموده است که نشانه اعتماد او بر این مدعا و استدلال‌های آن می‌باشد. ایشان می‌فرماید:

«إنّه بذاته عقل و عاقل و معقول.»[۲]

سپس به شرح و بسط این جمله می‌پردازد و روشن می‌کند که مقصود وی از این جمله، اتحاد در مورد علم باری تعالی به ذات خود است؛ نه علم باری تعالی به غیر.

ابن‌سینا برای اثبات این مدعا، استدلال‌هایی را نیز بیان می‌فرماید

---

۱. ر.ک. شرح مبسوط منظومه ۲: ۳۵ - ۳۴ و مظاهر الالهیه: ۲۵۵ و مباحثات: ۱۰۸.
۲. نجاة: ۵۸۷.

که برای جلوگیری از اطاله کلام از ذکر آنها خودداری می‌شود.[۱]

۳ـ اتحاد در علم موجودات به ذات: شیخ‌الرئیس در ضمن ادله‌ای که برای اثبات اتحاد عقل و عاقل و معقول، در علم باری تعالی بـه ذات خود بیان می‌فرماید، به این نکته اشاره می‌کند که این خصوصیت فقط اختصاص به واجب الوجود نداشته، بلکه همهٔ موجودات مـجرّد کـه عاقل و معقول هستند، علم به ذات خود داشته، و در این ادراک عقل و عاقل و معقول یکی است. وی می‌فرماید:

«النفس تتصوّر ذاتها، و تصوّرها ذاتها، یـجعلها عـقلاً و عاقلاً و معقولاً.»[۲]

وی برای اثبات مدعای خویش می‌گوید که آنچه مانع تعقّل است مادّه و لواحق آن است زیرا مادّه علاوه بر آنکه مانع می‌شود چـیزی معقول باشد، مانع از این است که چیزی عاقل باشد. بنابراین، عـاقل یعنی موجود مجرّدی که برای آن، ماهیت مجرّده‌ای تحقّق یابد. معقول یعنی ماهیت مجرّدهٔ شیء. اگر چیزی مجرّد باشد معقول است. چون بـرای ذات خـود حـاصل است، پس مـعقول ذات خـویش است، و خودش هم عاقل است زیرا ماهیت مجرّدهٔ آن در نزد او حاضر است. پس هر مجرّدی عقل و عاقل و معقول است و این مفاهیم سه‌گانه هیچ تکثّر حقیقی در آن به وجود نمی‌آورد.[۳]

---

۱. ر.ک. شفاء، الهیّات: ۳۵۶ و تعلیقات: ۷۸.
۲. شفا، طبیعیات، نفس: ۲۱۲.
۳. ر.ک. شفا، الهیّات: ۳۵۷ و تعلیقات: ۷۹.

بخش دوّم: نگرش شیخ‌الرئیس به نظریه اتحاد

برای آن‌که روشن شود، آیا ابن‌سینا در بحث اتحاد عاقل و معقول با صدرالمتألهین اختلافی دارد یا خیر، لازم است ابتدا توضیح داده شود که مقصود وی از اتحاد عاقل و معقول چیست، و آیا این دو فیلسوف نقطهٔ مشترکی از جهت مدعای خویش دارند یا خیر؟

بیان شد که ابن‌سینا، در این بحث، دو نظریه را مطرح و از آن دفاع نموده است. یکی اثبات اتحاد و دیگری انکار اتحاد. بیان شد که استاد حسن‌زاده آملی فرموده است که شیخ‌الرئیس نیز چون اکثر حکمای مشاء گذشته، قائل به اتحاد شده است. بنابراین، به عبارات ابن‌سینا در زمینهٔ اتحاد توجّهی می‌کنیم تا مقصود ایشان را از اتحاد عاقل و معقول دریابیم. وی در مقام انکار اتحاد می‌فرماید:

«مایقال من أنّ ذات النفس تصیر هی المعقولات، فهو من جملة ما یستحیل عندی».[1]

اینکه می‌گویند، نفس متبدّل به معقول می‌شود، بنظر من امری محال است. در جای دیگری فرموده است:

«إنّ قوماً من المتصدّرین یقع عندهم أنّ جوهر العاقل إذا عقل صورة عقلیة صار هو هی.»[2]

گروهی از جاه‌طلبان گفته‌اند که جوهر عاقل همان صورت عقلیه

---

۱. شفا، طبیعیات، نفس: ۲۱۲.
۲. اشارات و تنبیهات ۳: ۲۹۳.

می‌شود، یعنی جوهر عاقل تبدیل می‌شود به صورت عقلیه.

وی می‌فرماید که برخی نیز گفته‌اند که نفس در هنگام تعقّل، متّصل به عقل فعال می‌شود، و این نظریه صحیح است زیرا نفس با اتصال به عقل فعّال و پس از درک جزئیات و مستعد شدن برای درک کلیّات، از عقل فعّال قبول فیض می‌کند، و در نفس صورت معقولات حاصل می‌شود. ولی، گروهی گفته‌اند که اتصال نفس به عقل فعّال به‌نحو اتّحاد است؛ یعنی نفس به عقل فعال تبدیل می‌شود، و این سخن باطل است.[1]

ابن‌سینا در شرح این اتحاد می‌فرماید که تبدّل یک شیء به یک شیء دیگر سه قسم است: اوّل، یک شیء از حالتی به حالت دیگر تبدیل شود و به آن استحاله گویند. دوّم، یک شیء با یک موجود دیگری ترکیب شود و از ترکیب آن دو، شیء ثالثی بوجود آید. سوّم، یک شیء بدون استحاله و بدون ترکیب با غیر، تبدیل به شیء دیگری شود. وی می‌فرماید: مدعای قائلین به اتحاد عاقل و معقول قسم سوّم است و این سخن یک کلام شعری و غیرمعقول است.[2]

شیخ‌الرئیس در کتاب «مبدأ و معاد» به تقریر دلیل اتحاد می‌پردازد ولی آن را انکار نمی‌کند. وی در این کتاب نتیجهٔ قول به اتحاد را چنین بیان می‌کند:

نسبت صورت عقلیه با عقل بالقوة، مثل نسبت صور طبیعی با

---

۱. همان مدرک ۳: ۲۹۴.
۲. همان مدرک ۳: ۲۹۵.

هیولای طبیعی نیست، بلکه هنگامی که صورت عقلیه در عقل بالقوة حلول کند، ذات آن دو یکی می‌شود، و دیگر دو شیء قابل و مقبول (که ذات متمایز داشته باشند) وجود ندارد، بلکه در حقیقت عقل بالفعل همان صورت مجرّدهٔ معقول است.[۱]

بنابراین، مقصود ابن‌سینا به‌خوبی آشکار می‌شود که دربارهٔ اتحاد عاقل و معقول می‌فرماید که صورت‌های معقوله همانا عقل بالفعل است. عقل بالقوة، با درک صورت‌های معقوله، و ارتسام آنها در عقل بالقوه به عقل بالفعل تبدیل می‌شود.

با توجه به این عبارات، و برداشتی که شیخ‌الرئیس از اتحاد عاقل و معقول دارد. استدلالی که وی در کتاب «مبدأ و معاد» ذکر نموده است، این مسأله مطرح می‌شود که شاید ابن‌سینا در این بحث دچار تبدل رأی شده و در کتب دیگر خود اتحاد را منکر، و در این کتاب به اثبات آن پرداخته است.

خواجه نصیرالدین طوسی با توجه به این سؤال می‌فرماید که ابن‌سینا کتاب «مبدأ و معاد» را برای شرح مذهب مشائین نوشته است، و به این نکته در ابتدای کتاب، تذکر داده است.[۲]

ابن‌سینا در مقدمه کتاب خویش می‌فرماید:

«این کتاب را بر مبنای نظرات محصّلین مشاء نوشته‌ام، و سعی نموده تا نکات و مشکلات کلمات ایشان را شرح و

۱. مبدأ و معاد: ۱۰.
۲. شرح اشارات و تنبیهات ۳: ۲۹۳.

بسط داده، آنچه را به اجمال در کلام ایشان طرح شده است، تفصیل دهم.»[1]

صدرالمتألهین در این زمینه اظهار تردید می‌کند که آیا واقعاً برای ابن‌سینا استبصاری واقع شده، و بر او نوری از ملکوت تابیده و قائل به اتحاد عاقل و معقول شده است؟ یا آن‌که عبارات کتاب «مبدأ و معاد» بر پایهٔ وعده‌ای که در مقدمه داده و بر اساس مدارای با محصّلین مشاء می‌باشد؟

استاد حسن‌زاده آملی به چند مورد دیگر از عبارات شیخ‌الرئیس اشاره می‌فرماید که در آنها ابن‌سینا به صراحت قائل به اتحاد شده است و می‌فرماید که عدم دقّت فلاسفه در این عبارات، موجب شده که ابن‌سینا به عنوان منکر اتحاد قلمداد شود. آن عبارات چنین است:

۱ـ کمال اختصاصی نفس ناطقه آن است که یک عالَم عقلی شود، که در آن، صورت همه چیز مرتسم باشد، و نظام معقول در آن باشد، و در او خیری که از مبدأ اول به جواهر شریف روحانی، و سپس جواهر متعلّق به ابدان، و پس از آن به جواهر جسمانی فیض می‌رسد، موجود باشد. به‌طوری که نفس ناطقه در درون خویش، هیأت کلّ وجود را داشته باشد و تبدیل به عالم عقلی‌ای به موازات عالم وجود شود، و با آن متحد گردد و مثال آن در نفس نقش پذیرد.[2]

۲ـ شدّت وصول نفس به کمال خاصّ خود ـ یعنی حصول

۱. مبدأ و معاد: ۱.
۲. شفا، الهیات: ۴۲۶ و نجاة: ۶۸۶.

معقولات ـ اصلاً قابل مقایسه با وصول دیگر موجودات به یکدیگر نیست زیرا وصول در موجودات جسمانی به واسطهٔ اتصال سطوح است، و در نفس این وصول در تمام جوهر نفس سریان دارد. به‌طوری که گویی نفس همان صورت معقوله است، بدون هیچ انفصالی زیرا عقل و عاقل و معقول واحدند یا قریب به واحد.[۱]

۳ـ کمال جوهر عقل آن است که در او نور حق، به قدری که برایش امکان دارد، متجلّی گردد، سپس تمام وجود به همان صورتی که هست در او متمثّل شود، آن هم به‌طور مجرّد از مادّه که از خداوند آغاز شده و با جواهر عقلیه عالیه و سپس جواهر روحانیه سماوی و اجرام سماوی (به ترتیب) تمام شود. سپس این تمثّل به‌گونه‌ای شود که با ذات عاقل هیچ تمایزی نداشته باشد، و این کمال جوهر عاقل است که آن را به جوهر عقلی بالفعل تبدیل می‌کند.[۲]

استاد آملی تذکر می‌دهد که مقصود از «تمثّلاً لایمایز الذات» یعنی تمثّل معلوم برای عالم به‌گونه‌ای باشد که میان عالم و معلوم تمایزی نباشد بلکه با یکدیگر متحد باشند.[۳]

بنابراین، ممکن است با این عبارات، شیخ‌الرئیس را نیز به عنوان یکی از قائلین به مسأله اتحاد عاقل به معقول به شمار آورد، اگرچه مشهور میان فلاسفه این است که وی با نظریهٔ اتحاد مخالف است. ولی

---

۱. همان مدارک.
۲. اشارات و تنبیهات ۳: ۳۴۵.
۳. اتحاد عاقل به معقول: ۲۳.

به هر حال، لازم است توجّه شود که نظریهٔ اتحاد در نزد صدرالمتألهین با آنچه تاکنون از ابن‌سینا نقل گردید متفاوت است.

بخش سوم: انواع اتحاد

صدرالمتألهین در مباحث گوناگون به بررسی انواع اتحاد پرداخته است، مثلاً در پی فرمایشات شیخ‌الرئیس در الهیات «شفاء» وی نیز اتحاد مادّه و صورت، و اتحاد ترکیبی، و اتحاد میان جوهر و عرض را از اقسام اتحاد می‌شمرد.[1] ولی در بحث اتحاد میان عاقل و معقول، به سه نوع اتحاد اشاره می‌کند،[2] و می‌فرماید که دو نوع از سه قسم اتحاد مذکور محال است:

الف ـ دو موجود با هم متحد شوند، به‌طوری که دو وجود با یکدیگر، وجود شیء واحدی را تشکیل دهند، و شکی نیست که این نوع از اتحاد محال بوده و شیخ‌الرئیس نیز برای بطلان آن ادله‌ای اقامه نموده است.[3]

ب ـ دو مفهوم یا دو ماهیت با هم یکی شوند، به‌طوری که بتوان به صورت حمل اوّلی ذاتی آن دو را بر یکدیگر حمل نمود، مثلاً مفهوم عاقل همان مفهوم معقول شود، و این نوع از اتحاد نیز بدون شک محال است زیرا مفاهیم متغایر نه می‌توانند به مفهوم واحدی تبدیل شوند، و

۱. ر.ک. حاشیه الهیات شفا: ۲۱۲ و شفا، الهیات، مقاله ۵، فصل ۷ و اسفار ۵: ۳۰۲.
۲. ر.ک. اسفار ۳: ۳۲۵ ـ ۳۲۴ و اتحاد عاقل و معقول، فصل ۳.
۳. ر.ک. شفا، الهیات: ۷۶ و اسفار ۲: ۹۷.

نه آن‌که یک مفهوم تبدیل به مفهوم دیگری شود. در حمل ذاتی، دو مفهومی که موضوع و محمول قرار می‌گیرند یکی هستند و فقط از جهاتی مثل اجمال و تفصیل مغایر می‌باشند.

البته ممکن است وجود واحد بسیطی موجود باشد به‌طوری که هم بر آن وجود صدق کند که عاقل است، و هم صدق کند که معقول است. یعنی وجودْ واحد بوده، و معانی متکثّر باشد، ولی نه تکثّری که موجب تکثّر جهات وجودی باشد. استاد رفیعی قزوینی در شرح این ضمیمه می‌فرماید:

«قسم اوّل، اتحاد معانی و مفاهیم مختلفه در موجودیت و هستی است، به این معنی که دو شیء یا چند شیء که از جهت معنی و تصوّر با هم فرق دارند، در مقام هستی و تحقّق به یک وجود، موجود باشند. تفاوت آنها فقط از لحاظ تصوّر باشد که هر یک را بتوان جدا از دیگری تصوّر کرد. این قسم از اتحاد ممکن بوده و واقع شده است مانند اتحاد جنس و فصل در وجود نوع که به یک وجود موجوداند، و تفاوت در معنی و مفهوم دارند. معنی حیوان و ناطق در مقام وجود یک وجود دارند که آن وجود انسان است، و در معنی از هم جدا می‌باشند. مثل صفات کمالیهٔ حضرت حق که عین ذات باری تعالی می‌باشند ـ مثل علم و قدرت و حیات ـ که از لحاظ مفهوم مختلف، ولی همه موجود به یک وجود احدی الهی هستند که می‌توانیم

بگوئیم: باری تعالی عین علم و عین قدرت و حیات می‌باشد.»[۱]

ج ـ موجود به‌گونه‌ای تغییر کند و تبدیل شود که یک ماهیت یا مفهوم کلّی، پس از آن‌که بر آن موجود صدق نمی‌کرد، بر او صادق باشد زیرا موجود استکمال یافته و وجود او تکامل پیدا کرده است، و در اثر این تکامل، مفهوم خاصّی بر آن صادق شده است.

ملاصدرا می‌فرماید: این قسم از اتحاد صحیح و ممکن بوده، بلکه در خارج واقع شده است. مثلاً در انسان واحد، تمام معانی جماد، نبات و حیوان مجتمع است.

برای شرح این قسم از کلام صدرالمتألهین لازم است به عبارت استاد رفیعی قزوینی اشاره نمائیم زیرا در کلام ملاصدرا، به خوبی روشن نشده است که در این قسم از اتحاد، چه چیزی با چه چیزی متحد شده است. آیا مقصود وی اتحاد ماهیت (یا مفهوم) با وجود متکامل است؟ یا آن‌که مقصود اتحاد وجود متکامل با وجود ناقص سابق است، چنانچه از مثال ایشان استفاده می‌شود؟

وی می‌فرماید:

«قسم سوّم، اتحاد دو امر که در طول هم قرار دارند؛ به این معنی که یکی ناقص در هستی و آن دیگری صورت کمالیه آن ناقص است که ناقص به واسطهٔ آن استکمال بیابد

---

۱. رفیعی، اتحاد عاقل به معقول: ۸.

و رفع نقص از او بشود و از قوه به فعل خارج گردد، مثل اینکه طفل جوان شود و جاهل عالم گردد و عاجز توانا و قادر شود. خلاصه آنچه را که استکمال و ترقی گویند، از قسم سوّم است.»[1]

آنچه در بحث اتحاد عاقل و معقول مورد نظر است، همین قسم از اتحاد است، که میان ناقص و مکمّل آن واقع می‌شود. با توجه به کلمات صدرالمتألهین و شرح عبارت وی، به‌دست می‌آید که مقصود صدرالمتألهین از اتحاد عاقل و معقول، اتحاد نفس با عقل است، و نفس در ابتدای خلقت خویش، عقل بالقوه است و چون کمال یابد، عقل بالفعل شده، با عقول نوریهٔ مستقلّه متّحد می‌گردد.

بخش چهارم: اختلاف برداشت‌ها

۱ـ از جهت معقول: بیان گردید که به نظر ملاصدرا، تعقّل به معنی حضور معقول و صور نوریهٔ مستقلّه نزد عاقل است. ولی به نظر ابن‌سینا، تعقّل عبارت است از حصول صورت عقلیه و مفهوم کلّی معقول نزد عاقل. بنابراین، اگر نظریهٔ اتحاد مورد توافق آن دو باشد، یکی اتحاد نفس و صورت معقوله به معنی ارتقای نفس به عالم عقول و اتحاد با جواهر مستقله عقلیه را می‌پذیرد، و دیگری اتحاد نفس با تصورات و تصدیقات و مفاهیم عقلیهٔ منتقش در نفس. به همین جهت، به نظر ابن‌سینا، انسان می‌تواند یک عالَم عقلی مشابه عالم خارجی

---

۱. همان مدرک: ۹.

شود. ولی به نظر ملاصدرا، نفس متحد با عالم عقول می‌گردد.

۲ـ از جهت کیفیت اتحاد: به نظر صدرالمتألهین نفس با درک جزئیات، می‌تواند مطابق حرکت جوهری ارتقا یافته، به عالم عقول برسد و ذوات نورانیه را در عالم عقول مشاهده کرده، با آنها متحد شود.

ولی به نظر شیخ‌الرئیس، نفس فقط از راه تجرید صور از مادّه و عوارض آن، با صورت‌های ذهنی متّحد می‌شود. شیخ‌الرئیس در کتاب «مبدأ و معاد» که نظریهٔ اتحاد را مطرح کرده و از آن دفاع نموده است، می‌فرماید که عقلْ صورت معقولات را اخذ می‌کند و آن را از مادّه و عوارض آن مجرّد می‌نماید و یک معنای کلّی و مشترک را درک می‌کند.[1]

۳ـ از جهت بقای ذات عاقل: به نظر صدرالمتألهین، نفس در حرکت استکمالی خویش با عقول متحد می‌شود و از عالمی به عالم دیگر در حرکت است، و نفس در این حرکتِ استکمالی، از جهتی باقی بوده و از جهتی متغیر است. همچون دیگر حرکات جوهریه که متحرّک به دلیل اتّصال حرکت و اصالت وجود باقی است و در عین حال، متغیر است و از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر می‌رسد.

ولی به نظر شیخ‌الرئیس نفسْ باقی است و تغییری در جوهر آن حاصل نمی‌شود، اگرچه تغییراتی در آن رخ می‌دهد زیرا این تغییرات به اشراق نور عقل فعّال، در قوهٔ عاقلهٔ نفس حاصل می‌شود، و قوهٔ

---

۱. مبدأ و معاد: ۱۰۲ و ۱۰۳.

عاقلهٔ نفس به واسطهٔ حصول صور اشیاء در آن، یک عالَم عقلی می‌شود، ولی ذات نفْس باقی است. بنابراین، اتحاد، میان قوهٔ عاقلهٔ نفس (یعنی عقل) و میان صورت‌های عقلیه است؛ نه در حقیقت میان نفس و صورت‌های عقلی.[۱]

۴ـ از جهت چگونگی تغییر نفس: شیخ‌الرئیس به دلیل آن‌که حرکت جوهری را مورد انکار قرار داده است، اتحاد را به معنی استحاله می‌داند؛ یعنی نفس با تغییر در کیفیت آن ـ که همانا حصول صور معقولات در اوست ـ با عالم عقلی متحد می‌شود و در درون نفس، هیأت عالَم خارجی تحقّق پیدا می‌کند زیرا بیان شد که اتحاد به معنی تغییر یک شیء و تبدیل آن به شیء دیگر، بدون تحقّق استحاله یا ترکیب و امتزاج، مورد انکار ابن‌سینا است.[۲]

وی در مباحثی که به اثبات اتحاد عاقل به معقول پرداخته است، آن را به‌واسطهٔ حصول صورت‌های موجودات در قوهٔ عاقله نفس، مورد تأئید قرار داده است.

بنابراین، نظریهٔ اتحادی که مورد تأُئید شیخ‌الرئیس قرار گرفته غیر از آن است که مورد تأئید صدرالمتألهین واقع شده است.

پایان سخن

در پایان این مقاله مناسب است عبارتی را از صدرالمتألهین دربارهٔ

---

۱. همان مدرک: ۱۰۴ و ۱۸.
۲. اشارات و تنبیهات ۳: ۲۹۵.

پذیرش نظریهٔ «اتحاد عاقل و معقول» از سوی ابن‌سینا ذکر کنیم.

صدرالمتألهین می‌فرماید که اگر شیخ‌الرئیس مستبصر شده و گرایش به نظریهٔ اتحاد (با رویکردی که ملاصدرا به این نظریه دارد) پیدا کرده باشد، لازم است از بسیاری از مبانی فلسفی خویش دست بردارد و مبانی جدیدی را بپذیرد. وی به برخی از آن مبانی اشاره می‌کند:

۱ـ وقوع حرکت در جوهر.

۲ـ کثرت مفارقات محضه.

۳ـ وقوع اشخاص متعدد تحت مقولهٔ واحد نوعی، بدون تعلّق به مادّه.[۱]

به نظر نگارنده می‌توان به موارد دیگری نیز در توضیح کلام ملاصدرا، اشاره نمود که اگر شیخ‌الرئیس بخواهد نظریه اتحاد را با همان نگرش ملاصدرا بپذیرد، باید نظریات دیگری را نیز در فلسفه بپذیرد و از طریقهٔ مشهور حکمای مشاء عدول نماید از قبیل:

۴ـ وحدت حقیقت وجود میان موجودات.

۵ـ تشکیک در حقیقت وجود.

۶ـ جسمانی الحدوث بودن نفس و این که نفس دارای مراتب گوناگون وجودی است.

۷ـ هیولیٰ، واحد شخصی عددی نیست.

---

۱. ر.ک. اتحاد عاقل به معقول، حسن‌زاده آملی، درس دوّم.

۸ـ علم فقط حضوری است.

۹ـ علم فوق مقوله است.

منابع

۱ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، الاشارات و التنبیهات، در ضمن شرح الاشارات و التنبیهات، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.

۲ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، التعلیقات ، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.

۳ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، الشفاء، ابراهیم مدکور، مکتبة‌آیة‌اللّه‌العظمیٰ المرعشی النجفی، قم، چاپ دوّم، ۱۴۰۵ هـ.ق.

۴ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، الشفاء، الطبیعیات، بیدار، قم، سنگی.

۵ ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، عیون الحکمة، درضمن رسائل الشیخ‌الرئیس، بیدار، قم، ۱۴۰۰ ق.

۶ ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۷۱ ش.

۷ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبداللّه نورانی، مؤسسه مطالعات دانشگاه مک‌گیل، تهران، ۱۳۶۳ ش.

۸ ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، النجاة من‌الغرق فی‌بحر الضلالات، ویرایش محمدتقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.

۹ـ حسن زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، حکمت، تهران، ۱۳۶۶ ش.

۱۰ـ رفیعی قزوینی، ابوالحسن، اتحاد عاقل به معقول، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲ ش.

۱۱ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، اتحاد عاقل و معقول، مخطوط.

۱۲ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، تعلیقات بر الاهیات شفا، ضمن الاهیات شفا، بیدار، قم، سنگی.
۱۳ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الحکمةالمتعالیة فی‌الاسفار العقلیة الاربعة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
۱۴ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة، تصحیح جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.
۱۵ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، ضمن المبدأ و المعاد، مصطفوی، قم، سنگی.
۱۶ـ طوسی، نصیر الدین، شرح الاشارات و التنبیهات، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ هـق.
۱۷ـ فارابی، ابونصر، الدعاوی القلبیه، ضمن رسائل فارابی، مجلس الدائرة المعارف العثمانیة، حیدر آباد دکن، ۱۳۴۹ ق.
۱۸ـ مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، حکمت، تهران، ۱۴۰۴ ق.

وجود ذهنی

از منظر شهید مصطفی خمینی

صدرالمتألهین برای حل اشکالات وجود ذهنی و تطابق ماهیت در خارج و ذهن نظریه اختلاف حمل اوّلی ذاتی و شایع صناعی را مطرح فرموده است. اما این نظریه بنابر تصریح ملاصدرا بر اساس مبانی قوم بوده و نظریه صحیح عبارت از آن است که انسان در هنگام تعقّل، با ارتقا به عالم عقول با موجودات عقلانی در عقل منفصل متحد شده و آنها را درک می‌کند. علامه شهید ضمن اشکال به هر دو نظریه، معتقد است که انسان در مقام ارتقا به عالم عقول نمی‌تواند معقولات خود را که قیام صدوری به نفس دارند خلق کند بلکه پس از بازگشت به عالم نفوس، در عقل متّصل خود صورت‌های عقلانی دیگری را مطابق موجودات عقلانی می‌آفرینند و آنها را درک می‌کند.

مقدمه

آنچه به عنوان موضوع یک مقاله کوتاه انتخاب شده است نظر علامه شهید حاج آقا مصطفی خمینی(ره) درباره مسأله وجود ذهنی است.

چنانچه خواننده محترم مستحضر است مسأله وجود ذهنی در فلسفه اسلامی یکی از مباحث مهم و همیشه زنده بوده است. اینکه وجود ذهنی چیست؟ و چگونه انسان یک حقیقت خارجی را درک می‌کند؟ و چگونه تعقّل می‌کند؟ و در هنگام تصوّر اشیاء، چه چیزی در نفس انسان متحقّق می‌شود که آثار موجودات خارجی را ندارد؟ این پرسش‌ها از مشکلاتی است که بحث درباره آن نیازمند وسعت اطلاع در مباحث فلسفی و تعیین مبانی صحیح در مباحث علم، اتحاد عاقل و معقول، مُثل افلاطونی، حقیقت و مراتب نفس، اصالت وجود و مباحث دیگری از فلسفه است و هر کدام از موضوعات مذکور بر پیچیدگی این مبحث می‌افزاید.

صدرالمتألهین که بزرگترین فیلسوف در دوران اسلامی به شمار می‌آید درباره مسأله وجود ذهنی در کتب خویش طریقه‌ای را ارائه فرموده‌اند که مطابق مبانی متداول فلاسفه قبل از خود، آن مسأله را

حل کنند و شهید عزیز ما نیز در «تعلیقات علی الحکمة المتعالیة» نکاتی را ارائه کرده‌اند که توضیح آن نیازمند بسط نظریه وجود ذهنی از نگاه ملاصدرا است.

البته چنانچه از نوشته‌های شهید حاج آقا مصطفی نقل شده است رساله‌ای مستقل درباره وجود ذهنی نوشته‌اند و کتاب مفصّل دیگری در مباحث فلسفی به نام «القواعد الحکمیة» نگاشته‌اند که متأسفانه از این کتب مثل بسیاری از نوشته‌های ایشان اثری در دست نیست.

اختلاف حمل اوّلی و شایع

صدرالمتألهین در بحث وجود ذهنی،[1] پس از آنکه نظریات فلاسفه را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و در هر کدام از نظرات بزرگان حکمت خدشه می‌کند، خود نظریه‌ای را برای حلّ مشکل ثبوت ماهیات در ذهن، به عالم فلسفه عرضه می‌کند که همان نظریه حمل اوّلی ذاتی و حمل شائع صناعی است. مطابق این نظریه آنچه در هنگام تعقّل در ذهن انسان موجود می‌شود علم است که قائم به نفس بوده و قیام آن صدوری است و این علم دارای ماهیتی است که ماهیت علم است؛ یعنی کیف نفسانی است (البته گفته‌اند اگر علم را مرتبه‌ای از مراتب و شؤون وجودی نفس بدانیم دیگر علم ماهیت ندارد) و همراه علم در نفس انسان، ماهیت معقول متحقّق می‌شود و یک نوع اتحاد میان آن ماهیت و علم بر قرار است. مثال چنین اتحادی میان علم

۱. اسفار ۱: ۲۹۲.

و ماهیت معقول مانند اتحاد میان موجود خارجی و مفاهیمی است که با آن متحقّق می‌شود. در یک موجود خارجی مانند سنگ که دارای وجود و ماهیت سنگ است مفاهیمی از قبیل: ممکن الوجود، زمینی بودن، سیاه بودن، دارای شکل مکعب بودن و دیگر خصوصیات سنگ موجود می‌شود. این مفاهیم یک نوع اتحادی با سنگ در خارج دارند و در عین حال آنچه در خارج متحقّق شده وجود سنگ است ؛نه وجود سیاه، به تعبیر دیگر آنچه موجود است مصداق بالذات سنگ و مصداق بالعرض سیاه، مکعب و ممکن الوجود است.

به همین ترتیب، مفهومی که در ذهن موجود می‌شود متحد با علم است و موجود ذهنی مصداق بالذات برای علم و مصداق بالعرض برای آن مفهوم است. پس یک مفهوم ذهنی به حمل اوّلی ذاتی ماهیتی است که تصوّر شده است ولی به حمل شائع صناعی علم و یک موجود قائم به نفس است.

اشکال: این نظریه شاید از جهاتی نسبت به مسأله وجود ذهنی سکوت کرده است و به همین دلیل حتی خود ملاصدرا نیز آن را راه حلّ نهایی در بحث نمی‌داند. اوّلین جهت سکوت این نظریه مسأله قضایا می‌باشد زیرا در قضایا حکم می‌شود که محمول با موضوع متحد است. اگر قضیه به حمل شائع صناعی باشد حکم می‌شود مصداق محمول با موضوع یکی است (گاهی مصداق ذهنی موضوع در نظر است و گاهی مصداق خارجی موضوع در نظر است و گاهی مفهوم موضوع مقصود است). اکنون به این چند قضیه دقت کنید تا

تعیین شود مصداق محمول در این قضایا چیست؟

۱ـ سنگ بزرگ است. در پاسخ گفته می‌شود که مصداق خارجی سنگ همان مصداق خارجی بزرگ است و تعبیر می‌کنند: سنگ به حمل شائع، به حمل شائع بزرگ است. سؤال می‌شود: در نظریه اختلاف حمل بیان می‌گردد که به حمل شائع سنگ علم است و همچنین بزرگ علم است چگونه میان این دو مفهوم که به حمل شائع علم بودند چنین رابطه‌ای برقرار شده است؟ در پاسخ گفته می‌شود: وحدت میان سنگ و بزرگ در خارج و این که یک موجود واحد مصداق این دو مفهوم بوده است باعث می‌شود تا بگوئیم سنگ بزرگ است.

۲ـ سنگ کلی است. درباره مصداق محمول در این قضیه می‌گوئیم که کلی یک مفهوم است که مصداق آن فقط در ذهن وجود دارد و بر موجودات ذهنی صدق می‌کند پس مفهوم سنگ و مفهوم کلی در ذهن متحدند و مصداق واحدی دارند. به تعبیر دیگر مفهوم سنگ مصداق کلی است یا سنگ به حمل اولی، به حمل شائع کلی است.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود:

۱ـ مفهوم سنگ بنابر نظریه حمل اوّلی همراه علم موجود شده است و مفهوم کلی نیز بنابر این نظریه با علم همْراه است و هر کدام وجودی جدای از یکدیگر دارند، چگونه با هم در ذهن موجود می‌شوند و با هم متحد می‌شوند؟ و چگونه مفهوم سنگ مصداق برای کلی می‌شود در حالی که مصداق کلی همان علم است که با کلی همراه

است.

پس نظریه حمل اوّلی و حمل شائع صناعی از این جهت سکوت کرده است و این‌گونه قضایا نیازمند توضیحات بیشتری است.

۲ـ دومین جهتی که این نظریه درباره آن سکوت کرده است مسأله تجرّد علم و خیال است. ما می‌دانیم که بنابر نظر فلاسفه، علم و تعقّل مجرّد است و بنابر نظریه ملاصدرا خیال نیز مجرّد از مادّه است. از طرفی این نکته نیز در فلسفه مسلم دانسته شده است که هر موجود مجرّدی یک فرد بیشتر ندارد یعنی نوع آن منحصر در فرد است. با توجه به این دو نکته این سؤال مطرح می‌شود که وقتی چند نفر یک ماهیت واحدی را تعقّل می‌کنند یا یک موجود واحدی را تخیل می‌کنند، اگر علم آنها که عین معلوم است (بنابر نظر فلاسفه) متعدد باشد، پس معلوم آنها نیز متعدد بوده و نمی‌توان میان افراد انسان علم واحدی را تصویر کرد و به تعبیر دیگر ذاتیات اشیاء در وجود ذهنی حفظ نمی‌شود و هر کسی از ماهیتی چیزی مغایر دیگران می‌فهمد و بنابراین نظریه حمل اوّلی و شائع صناعی منجر به سفسطه می‌شود؛ نه آن‌که مشکل وجود ذهنی را حل کند.

اگر ماهیت اشیاء در وجود ذهنی واحد است، پس یک ماهیت واحدی دارای وجود مجرّد و وجود علمی شده است یا وجود تخیلی پیدا کرده است، بنابراین باید یک فرد بیشتر نداشته باشد و نمی‌توان گفت هر کسی از افراد انسان یک تصوری غیر از دیگران دارد و هر کسی علم جداگانه‌ای پیدا کرده است پس یک موجود که همانا علم به

فلان ماهیت است باید عارض بر نفوس انسان‌ها شود، و در نتیجه یک موجود واحد که همانا وجود مجرّد از آن ماهیت است کثیر می‌شود. پس نظریه اختلاف حمل از این جهت نیز سکوت کرده است.

نظریه مُثل افلاطونی

شاید به همین جهت است که ملاصدرا نظریه حمل را یک نظریه تکامل یافته تشخیص نمی‌دهد و در کتاب «شواهد الربوبیه» از این نظریه به نظریه اتحاد با مُثل افلاطونی عدول کرده است.[۱] صدرالمتألهین با توجه به آنکه مُثل نوریه افلاطونیه را - بنابر تفسیری که خود از آنها ارائه داده است ـ اثبات می‌کند و اتحاد عاقل به معقول را قبول می‌کند چنین نظر می‌دهد که انسان در هنگام تعقّل با مُثل نورانیه متحد شده و آنها را مشاهده می‌کند. بنابراین، آنچه توسط انسان‌های گوناگون درک می‌شود یک ماهیت واحد مجرّد بیشتر نیست و آن مُثل نوریه است.

البته نظریه اتحاد عاقل و معقول نیز دارای مشکلاتی است که حتماً صدرالمتألهین متوجه آن بوده است و به آن مشکلات نظر داشته است و برای مثال ما به دو مشکل آن اشاره می‌کنیم:

اول: چگونه می‌توان قبول کرد که نفس در عین حالی که هنوز تعلق به مادّه دارد و در مرحله نفسانیت قرار دارد، با عقل که مجرّد تام است متحد می‌شود و به‌طور کلی عروج نفس به مرحله تجرّد تام چگونه

---

۱. شواهد الربوبیه: ۳۳.

امکان‌پذیر است؟

دوم: چگونه نفس در مرحله حس و خیال، خلاق صورت‌های متصوره است ولی در هنگام تعقّل فقط مدرک بوده و هیچ‌گونه خلاقیتی ندارد؟ در حالی که ما میان صورت‌های خیالی و صورت‌های عقلانی از این جهت تفاوتی نمی‌یابیم. چرا نفس در یک مرحله فاعل است و قیام صورت‌های ذهنی به آن از نوع قیام صدوری است، و در مرحله عقلانی منفعل بوده و صورت‌های عقلانی قائم به او نیست؟

نظر علامه شهید

مرحوم شهید علامه عزیز حاج آقا مصطفی خمینی(ره) دقیقاً با توجه به این مشکلات و مشکل دیگری که بر سر راه خلاقیت نفس نسبت به صورت‌های عقلانی مطرح است به راه حل دیگری اشاره می‌کند.

ایشان بیان خود را بر پایه چند مقدمه استوار کرده است:

۱ـ نفس، صورت‌های عقلانی را خلق می‌کند و همچون مرحله خیال و حس، فعال است.

۲ـ نفس در هنگام تعقّل با صورت‌های نورانیه و مُثل افلاطونی متحد می‌شود. البته یک اختلاف نظر بسیار مهم در مساله اتحاد عاقل و معقول وجود دارد که آیا در هنگام تعقّل نفس با مُثل نورانیه که وجودات مستقلی هستند متحد می‌شود و بنابراین ماهیت واحد عقلانی فقط یک فرد بیشتر ندارد و نخواهد داشت؟ یا آن‌که نفس در

هنگام تعقّل می‌شود عقل، زیرا اصلاً اتحاد میان دو شیء مختلف امکان ندارد (مگر اتحاد بالقوه و بالفعل) و شاید شهید عزیز نیز نظر دوم را قبول داشته باشد.

۳ـ فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد.

ایشان با ذکر این مقدمات چنین نتیجه می‌گیرد: از آنجا که نفس در هنگام تعقّل می‌خواهد واجد صورت عقلی شود و به کمال عقلانی برسد، در این حرکت کمالی که از آن به حرکت در قوس صعود تعبیر می‌شود نمی‌تواند خلاقیت داشته باشد، زیرا فاقد چنین کمالی است و فاقد شیء نمی‌تواند در ذات خود کمالی را خلق کند[۱] پس در قوس صعودی نفس خلاق نیست ولی نفس انسان پس از آنکه به مرحله عقلانی رسید و واجد کمال شد در قوس نزولی می‌تواند به خلق صورت‌های عقلانی و قائم به نفس بپردازد و این علم یک علم تفصیلی بوده و از مبدأ عقلانی سرچشمه گرفته است. به این ترتیب، هم خلاقیت نفس و هم اتحاد نفس با عقول مستقل و هم وحدت ماهیات مجرّده و هم تفاوت انسان‌ها در تعقّل حفظ شده است، زیرا هر کسی در نفس خویش عقل متصلی دارد که در آن به خلق صورت‌های عقلانی می‌پردازد.[۲]

---

۱. ملاصدرا معتقد است قیام صور عقلانی به نفس، قیام صدوری است. مسائل قدسیة: ۵۱.

۲. علامه طباطبائی که ظاهراً نظریه مُثل افلاطونی را منکر است، معتقد است نفس انسانی در هنگام تعقّل، صورت‌های عقلانی را در عقل متّصل خلق می‌کند. حاشیه بر اسفار ۱: ۳۰۲.

عبارت ایشان در «تعلیقات علی الحکمة المتعالیة» در ابتدای بحث وجود ذهنی چنین است:

«إنّ النفس بعد کونها تشتدّ فی جوهرها لیست لها إمکان ایجاد کمالاتها التی بها فعلیة صورها فی القوس الصعود، لأنّ ما لا کمال له، لا یمکن ایجاد الکمال لنفسه.

فانقدح أنّ المظهریة و الخلاقیة للمعقولات التفصیلیة لیست إلّا فی القوس النزول، أي أنّها لما استکملت و اتّحدت مع الصور العلمیة التی هی غذاؤها یقتدر علی ایجادها فی المرتبة المتاخرة التی هی المعبّر عنها بالقوس النزول، وأمّا فی القوس الصعود فلا یقتدر علیها.»[1]

البته خواننده محترم توجّه دارد که به کارگیری تعبیر «قوس نزول» برای بازگشت نفس به عالم مادّی بر خلاف متعارف بوده و این اصطلاح معمولاً برای مراحل خلق عالم از عقول به جهان مادّه به کار گرفته می‌شود.

منابع

۱ـ خمینی، سید مصطفی، تعلیقات علی الحکمة المتعالیة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۲ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الحکمةالمتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.

---

۱. تعلیقات علی الحکمة المتعالیة ۱: ۱۰.

۳ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.
۴ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، المسائل القدسیة، ضمن سه رساله از محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تحقیق آشتیانی، دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۵۲ ش.
۵ ـ طباطبایی، محمدحسین، تعلیقات بر الحکمة المتعالیة، ضمن الحکمة المتعالیة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوّم، ۱۹۸۱ م.

مَقسَم و چگونگی تقسیم به جوهر و عرض

مَقسم در تقسیم به جوهر و عرض کدام است؟ آیا وجود تقسیم می‌شود یا ممکن الوجود یا ماهیت؟ آیا واجب الوجود را می‌توان جوهر نامید؟ آیا تقسیم به جوهر و عرض یک حصر عقلی است و قسم دیگری برای آن متصوّر نیست؟ سؤالاتی است که پاسخ به آن مورد نزاع میان فلاسفه واقع شده است. زیر بنای پاسخ‌های ارائه شده در تعریفی که فلاسفه از جوهر و عرض ذکر کرده‌اند نهفته است. این مقاله به تعریفات گوناگون جوهر و عرض پرداخته و پاسخ‌های مطرح به سؤالات مذکور را بیان می‌کند.

مقدمه

لازم است ابتدا به این نکته توجّه شود که آیا وجود به جوهر و عرض تقسیم می‌شود یا چیزی غیر از وجود باید در این تقسیم، مقسم واقع شود؟ سپس با فرض آن‌که جوهر و عرض از اقسام وجود هستند آیا از اقسام وجود از آن جهت که وجود است می‌باشند یا آن‌که از اقسام نوع خاصی از وجود هستند؟ و به عبارت دیگر آیا موجوداتی می‌توان یافت که نه جوهر باشند و نه عَرْض و در عین حال در عرْض جوهر و عرَض نیز واقع باشند؟ اینها سؤالاتی است که در این تحقیق پیرامون آنها بحث می‌شود.

اکنون ببینیم که بزرگان فلسفه چه چیزی را مَقسم تشخیص داده‌اند و در صورت اختلاف نظر، کدام نظر بر نظرات دیگر ترجیح دارد؟

تعیین مَقسَم

شیخ‌الرئیس می‌فرماید:

«موجود... صورتش در نفس بدون واسطه چیزی حاصل می‌شود (بدیهی است) و تقسیم می‌شود به جوهر و

عرض».[۱]

مَقسم، موجود است و چنانچه از ظاهر عبارت به‌دست می‌آید تقسیم به جوهر و عرض یک تقسیم اوّلی است.

لاهیجی نیز سخنی شبیه به عبارت شیخ در «نجاة» را ارائه می‌دهد:

«موجودات عالم بر دو گونه‌اند: یکی جوهر و دیگری عرض.»[۲]

بنا بر این‌که این سخن از این دو بزرگوار پذیرفته شود، نتیجه گرفته خواهد شد که خداوند متعال یا واجب الوجود نیز ـ که یکی از موجودات است ـ یا جوهر است و یا عرض، و چون با تعریف جوهر سازگار است (موجود بدون موضوع است) پس خداوند جوهر است.

شهرستانی بر این سخن چنین اعتراض می‌کند:

«آیا جوهر و عرض از اقسام وجود از آن حیث که وجود مطلق است می‌باشند یا از اقسام وجود از آن حیث که وجود ممکن است؟ اگر از اقسام وجود مطلق هستند، لازم می‌شود که واجب الوجود جوهر باشد و قسیم عرَض باشد، با توجّه به اینکه رسم جوهر عبارت از وجود بدون موضوع است زیرا این تعریف بر واجب الوجود نیز صادق است. چون واجب الوجود از اقسام جوهر شود آنگاه می‌گوئیم: جوهر یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود و

---

۱. نجاة: ۴۹۶.
۲. گوهر مراد: ۳۷.

لازم می‌شود که جوهریّت جنس برای واجب‌الوجود بوده و وجوب برای خداوند فصل باشد، پس واجب الوجود مرکّب می‌شود از جنس و فصل و این محال است.

اگر بگوئید: مقصود شیخ آن است که جوهر ماهیتی است که اگر در خارج یافت شود در موضوع نیست، گوئیم: این سخن از کلام شیخ فهمیده نمی‌شود. همچنین اگر بگوئید: جوهر و عرض از اقسام وجود از حیث اینکه وجودِ ممکن است می‌باشند، این سخن در معنی صحیح است ولی در کلام شیخ صحیح نیست، زیرا چنین نکته‌ای را روشن نکرده است. به‌علاوه، رسم جوهر شامل واجب و غیر واجب می‌شود، پس شیخ جوهر را تعریفی اعم نموده است...

جوهر و عرض از اقسام ممکن است؛ نه از اقسام وجود.»[1]

به روشنی معلوم است که شهرستانی خود به این مسأله عقیده دارد که وجود به تقسیم اوّلی به جوهر و عرض تقسیم نمی‌شود بلکه اول باید بیان شود که وجود یا واجب است یا ممکن و سپس ممکن تقسیم شود به جوهر و عرض و چنین تقسیمی یک تقسیم حاصر است.

البته خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ شهرستانی در کتاب

---

۱. مصارعة الفلاسفه: ۲۶ ـ ۲۵.

«مصارع المصارع» چنین می‌فرماید: وجود مطلق تقسیم به جوهر و عرض نمی‌شود بلکه اصلاً وجود مطلق غیر قابل تقسیم است زیرا شیء از این حیث که خود آن شیء است محال است به متباینین تقسیم شود بلکه شیء باید بدون قید از هر شرطی ملاحظه شود به صورتی که قابل تقیید و تقسیم باشد، و در این صورت مفاهیم دیگری به این شیء ضمیمه می‌شود و با این ضمیمه‌ها اقسام ساخته می‌شود.

و از سوی دیگر، وجود ممکن نیز به جوهر و عرض تقسیم نمی‌شود یعنی در مقسمِ این تقسیم لازم نیست مفهوم ممکن اخذ شده باشد و گرنه نیاز به دلیل نبود که ثابت کنیم جواهر و اعراض ممکن الوجود هستند، در حالی که این مسأله را ثابت می‌کنیم.

سپس خواجه این‌گونه بیان می‌کند که وجود همان‌طور که به واجب و ممکن تقسیم می‌شود، به جوهر و عرض نیز تقسیم می‌شود.

رسم جوهر عبارت است از موجود بدون موضوع و عرض عبارت است از موجود در موضوع. وی می‌گوید: اگر موجود بدون موضوع شامل دو صفت است که کنار هم چیده شده‌اند، در این صورت واجب الوجود از اقسام جوهر می‌شود زیرا واجب الوجود نیز موجودی است که در موضوع محقّق نیست. ولی اگر موجود بدون موضوع یک صفت است یعنی چیزی که در موضوع یافت نمی‌شود، پس به این معنی نیست که حتماً موجود است، بلکه ممکن است موجود باشد و ممکن است موجود نباشد؛ یعنی اگر موجود شود در موضوع نخواهد بود، در این صورت تقسیم وجود به جوهر و عرض یک تقسیم حاصر

نخواهد بود زیرا واجب از تحت آن خارج است.[۱]

بنابراین، نظر خواجه یک نظر سومی است که تقسیم وجود به جوهر و عرض اوّلی است و غیر حاصر.

ملاحظه می‌شود که خواجه سعی فرموده است تا تقسیم وجود به جوهر و عرض را یک تقسیم ابتدایی بداند نه اینکه جوهر و عرض دو قسم از اقسام ممکن باشند که خود وجود ممکن یک قسم از اقسام وجود باشد.

از کلام گروهی از فلاسفه چنین استفاده می‌شود که ایشان موجود ممکن را به جوهر و عرض تقسیم کرده‌اند. واجب الوجود را از این تقسیم خارج دانسته‌اند. به عبارت دیگر، ایشان این تقسیم را یک تقسیم اوّلی نمی‌دانند. مثلاً شهرستانی از متکلّمین معتزلی نقل می‌کند که چنین گفته‌اند:

«موجود تقسیم می‌شود به موجودی که اوّل دارد و موجودی که اوّل ندارد و آن‌که اوّل دارد تقسیم می‌شود به جوهر و عرض»[۲]

و منظور متکلّمین معتزلی از موجودی که اوّل دارد، موجود حادث است و از موجودی که اوّل ندارد موجود قدیم است و چون فقط واجب الوجود را قدیم می‌دانند پس در تقسیم ایشان گوئی ممکن الوجود به جوهر و عرض تقسیم شده است چنانچه خواجه

---

۱. مصارع المصارع: ۱۵ ـ ۱۳.
۲. مصارعة الفلاسفه: ۲۰.

می‌فرماید:

«هر ممکنی یا موجود بدون موضوع است که جوهر است و یا موجود در موضوع که عرض است.»[۱]

لاهیجی که عبارت او را از «گوهر مراد» مشاهده نمودیم که موجود را به جوهر و عرض تقسیم کرده بود در «شوارق الالهام» در ادامهٔ سخن خواجه می‌فرماید:

«منظور از ممکن ممکن الوجودی است که قبلاً موجود را به آن و واجب الوجود تقسیم نمودیم.»[۲]

و صدرالمتألهین در بحث جواهر و اعراض چنین می‌فرماید:

«هر موجودی را یا می‌توانی بگویی انیّت او عین ماهیت اوست یعنی ماهیتی غیر از وجود صرف ندارد و یا نمی‌توانی، وکلام ما الآن در مورد آن است که وجودش غیر از ماهیتش است یعنی وجودش از ذاتش نیست بلکه از غیر خویش است.»[۳]

سهروردی مقسم را چنین قرار داده است: «هر شیء که در خارج از ذهن وجود دارد.»[۴] و شارح «حکمة الاشراق» قطب‌الدین شیرازی توضیح می‌دهد که منظور از «هر شیء» در این عبارت ممکن الوجود

---

۱. تجرید الاعتقاد: ۱۳۸.
۲. شوارق الالهام: ۲۵۹.
۳. اسفار ۴: ۲۲۹.
۴. حکمة الاشراق: ۶۱.

است؛ نه واجب الوجود زیرا تقسیم اشیاء به جوهر و عرض اختصاص به ممکنات دارد و البته نه هر ممکنی بلکه ممکناتی که در خارج از ذهن موجودند.[۱]

از عبارات این بزرگان بر می‌آید که واجب الوجود در مَقسم این تقسیم داخل نیست بلکه ممکن الوجود به جوهر و عرض تقسیم می‌شود. از سوی دیگر اگر به کلمات گروهی از همین بزرگان مراجعه شود آشکار می‌گردد که اساساً موجود بالذات که تقسیم به واجب و ممکن می‌شود در این مسأله مَقسم واقع شده است؛ نه موجود بالعرض چنانچه شیخ در «شفاء»، صدرالمتألهین در«اسفار» و ... به این نکته تصریح نموده‌اند:

«وجود یک شیء گاهی بالذات است مثل وجود انسان انسان است و گاهی بالعرض است مثل وجود زید سفید است. امور بالعرض محدود نیست پس به موجود بالذات می‌پردازیم و جوهر مقدّم‌ترین موجودات بالذات است...»[۲]

«بدان مفهوم اشیاء بعضی بالذات موجودند و بعضی بالعرض. در انسان حیوان است وجودی که به انسان نسبت می‌دهیم عیناً بر حیوان به‌طور حقیقی حمل می‌شود و در زید ابیض است وجود منسوب به زید حقیقتاً همان وجود

---

۱. شرح حکمة الاشراق: ۱۷۱.
۲. شفاء، الهیات: ۵۸ .

منسوب به بیاض نیست بلکه به نوعی مجاز و به‌واسطه علاقه محمول و موضوع است. این علاقه مبدأ می‌شود یا برای محمول انتزاع شده یا محمولی که به موضوع قائم می‌باشد. پس آنچه در قسم دوم موجود می‌شود موضوع است که وجودش به محمول نسبت داده می‌شود بالعرض و ما به این نحو وجود کاری نداریم چون محدود نیست بلکه به موجود بالذات کار داریم.»[۱]

تا اینجا ما به چند قول دست پیدا کرده‌ایم که از ظاهر تعبیرات به‌دست می‌آید:

۱ـ وجود تقسیم می‌شود به جوهر و عرض. ظاهر این نظریه آن است: اولاً مقسم وجود است، ثانیاً این تقسیم یک تقسیم اوّلی از وجود است، ثالثاً تقسیم حاصر است.

۲ ـ وجود تقسیم می‌شود به جوهر و عرض ولی واجب الوجود از این تقسیم خارج است. این نظریه نشان می‌دهد: اولاً مقسم در این تقسیم وجود است، ثانیاً این تقسیم یک تقسیم اوّلی است، ثالثاً یک تقسیم حاصر نیست.

۳ ـ ممکن الوجود (موجودی که وجودش غیر از ماهیتش است) تقسیم می‌شود به جوهر و عرض. نتیجهٔ این تقسیم این است: اولاً ممکن الوجود مقسم است، ثانیاً تقسیم یک تقسیم اولیه از وجود

---

۱. اسفار ۴: ۲۲۹.

نیست، ثالثاً تقسیم یک تقسیم حاصر است.

۴ - جوهر و عرض از اقسام وجود نیست بلکه از اقسام ماهیت است.

شاید بتوان نظرات عده‌ای از فلاسفه را نیز به این نظریه برگرداند. برای مثال نظر حاج ملاهادی سبزواری را در نظر بگیرید:

«جوهر ماهیت محصّلی است (یعنی اعتباری نیست) که اگر در خارج یافت شود در موضوع نخواهد بود. عرض ممکنی است که وجود مستقل آن، وجود در موضوع است. اما وجود مستقل (فی نفسه) دارد چون در عقل ماهیت مستقل است، ولی وجودش در غیر است و رابطی است زیرا در خارج چنین است که وجود ناعت دارد به‌طوری که اوّل موجود نیست و بعد به موضوع اضافه شود بلکه اضافه عین وجودش است گرچه اضافه عین ماهیتش نیست (مگر در مقولهٔ اضافه).»[1]

علامه طباطبایی می‌نویسد:

«ماهیت تقسیم ابتدایی می‌شود به ماهیتی که اگر موجود شود در خارج، در موضوع بی‌نیاز به خود موجود نشود و آن ماهیت جوهر است. ماهیتی که اگر موجود شود در خارج در موضوع بی‌نیاز به خود موجود شود که

---

۱. شرح منظومه، حکمت: ۲ ـ ۱۳۱.

موجود باشد وجودش نه از قبیل چیزهایی بود که در موضوع بود و این معنی از لوازم جوهر است.»[۱]

و قبلاً نیز از شهرستانی نقل کردیم که در کلام شیخ این احتمال را مطرح نمود که منظور از تعریف جوهر به موجود بدون موضوع این است که جوهر عبارت است از ماهیتی که اگر در خارج یافت شود وجود آن در موضوع نخواهد بود. شیخ نیز چنین آورده است:

«هر ذاتی که در موضوع نباشد جوهر است و هر ذاتی که قوامش در موضوع باشد عرض است.»[۲]

مشخص است که حاصل کلام بزرگان نشان دهندهٔ همین معنی است که جوهر و عرض از اقسام ماهیت هستند؛ نه از اقسام وجود و نیز ذکر گردید برخی تصریح داشتند که تقسیم ماهیت به جوهر و عرض یک تقسیم اوّلی است.

بحث جوهر و عرض در فلسفه

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که اگر جواهر و اعراض از اقسام اوّلی برای وجود نمی‌باشند چرا در فلسفه در مورد آنها بحث شده است؟ برای پاسخ به این سؤال می‌توان به بعضی از نظرات بزرگان رجوع نمود.

صدرالمتألهین در «اسفار» پس از آنکه موضوع فلسفه را موجود

---

۱. اساس الاقتباس: ۳۷.
۲. نجاة: ۴۹۷.

مقولات نُه‌گانه عرضیّه است.»[۱]

ملاحظه می‌شود که این دو فیلسوف تصریح کرده‌اند که جواهر و اعراض از ماهیات هستند؛ نه از اقسام وجود و می‌توان این را به عنوان نظریهٔ چهارمی در این بحث عنوان نمود و برخی از کلمات بزرگان را نیز بر همین معنی حمل کرد چنانچه از کلمات صدرالمتألهین در «اسفار» و «شواهد الربوبیه» برمی‌آید که ایشان نیز جواهر و اعراض را از اقسام ماهیت می‌داند و همین دلیل است که تأکید دارد که فصول و صورت‌های جوهریه نه جوهراند و نه عرض[۲] زیرا اصلاً از مقولهٔ ماهیت نیستند بلکه از لوازم وجود شیء می‌باشند. طبعاً جناب سبزواری و طباطبایی نیز از آموزه‌های صدرا چنین نکته‌ای را استفاده کرده‌اند.

خواجه نصیرالدین نیز در «اساس الاقتباس» بیانی دارد که موافق با همین قول چهارم است:

«در رسم جوهر گفته‌اند: جوهر موجودی است نه در موضوع، و معنی موضوع بیان کرده آمد مراد از این عبارت نه آنست که وجود داخل است در مفهوم جرهر؛ چه مفهوم جوهر را جزو نیست چنانچه گفتیم و الّا آن جنس عالی نبود. نه آنکه وجود، لازم جوهر است تا هر چه جوهر بود همیشه موجود بود. بل مراد آن است که جوهر چون

---

۱. نهایة الحکمه: ۹۰.
۲. اسفار ۴: ۲۵۴ ،شواهد الربوبیه: ۱۳۱.

مطلق دانسته است به این مسأله تصریح می‌کند: همان‌طور که فلسفه از عوارض موجود از آن جهت که موجود است بحث می‌کند دربارهٔ موضوعات سایر علوم جزئیه نیز بحث می‌کند. این موضوعات را از اعراض ذاتیهٔ موضوع این علم به شمار می‌آورد و به‌طور کلی ماهیات را از اعراض اوّلیه برای حقیقت وجود می‌داند.[۱]

علامه طباطبایی در توضیح کلام صدرالمتألهین می‌فرماید:

«فلسفه دربارهٔ احکام موجود بحث می‌کند خواه احکام عامّهٔ موجود باشد یا اختصاص به نوعی از انواع موجود داشته باشد مثل آن‌که می‌گوئیم وجود بما هو وجود اصیل است، ولی ماهیت اصیل نیست. یا وجود بما هو وجود حقیقت مشکّکه است. یا آن‌که می‌گوئیم موجود یا واجب است یا ممکن و ممکن یا جوهر است یا عرض.»[۲]

با دقت در کلام ایشان می‌توان به این نتیجه رسید که منظور از بحث دربارهٔ جوهر و عرض در علم فلسفه بحث از احکام آنها نیست بلکه از وجود آنها بحث می‌شود؛ یعنی همان‌گونه که فلسفه از اقسام اولیهٔ موجود بحث می‌کند از اقسام ثانویه موجود مثل موضوعات سایر علوم از حیث وجودشان به بحث می‌پردازد و این بحث مربوط به علم الهی می‌شود و همین باعث احتیاج علوم دیگر به فلسفه می‌باشد زیرا فلسفه با بحث پیرامون اثبات وجود موضوعات علوم، از مبادی

---

۱. اسفار ۱: ۲۴.
۲. حاشیه اسفار ۱: ۲۵ ـ ۲۴.

تصدیقیهٔ آن علوم به شمار می‌رود.

حاج ملاهادی سبزواری برای آن‌که مبحث جواهر و اعراض در فلسفه داخل شود نکتهٔ دیگری را نیز متذکر شده است:

«حکیم دربارهٔ احوال موجودات نفس الامریه بحث می‌کند و با بحث دربارهٔ جواهر و اعراض احاطهٔ اجمالی بر موضوعات مسائل می‌یابد و برای بحث کردن در مورد احکام و مسائل قدرت تمام پیدا می‌کند.»[1]

تعاریف جوهر و عرض؛ حصر تقسیم

با تعاریفی که در ارتباط با جوهر و عرض بیان شده است می‌توان به‌دست آورد که آیا این تقسیم یک حصر عقلی است یا خیر؟ زیرا تعاریفی که از جوهر و عرض در کتب فلاسفه آورده شده متفاوت است و جواب این سؤال بنابر تعاریف گوناگون، متفاوت خواهد بود. بنابراین، برای روشن شدن این مطلب بحثی جداگانه آغاز می‌گردد که: آیا تقسیم وجود یا ماهیت به جوهر و عرض یک حصر عقلی است یا خیر؟ به این معنی که آیا تقسیم بین نفی و اثبات واقع است و شامل همهٔ افراد مَقسم می‌شود یا خیر برخی افراد وجود دارند که داخل در مقسم هستند ولی از دو قسم جوهر و عرض خارجند؟

قبلاً یک تقسیم از خواجه نصیرالدین طوسی نقل گردید که جوهر و عرض را از اقسام اوّلیهٔ وجود می‌دانست و بیان شد که طبق این نظریه

---

۱. پاورقی بر شرح منظومه حکمت: ۱۳۱.

واجب الوجود نه جوهر است و نه عرض و بنابراین این تقسیم حاصر نیست. اکنون به نظرات دیگران پرداخته می‌شود.

دربارهٔ تعریف جوهر و عرض چند نظریه در میان کلمات فلاسفه به چشم می‌خورد که لازم است هر کدام از این تعاریف جداگانه مورد بررسی قرار گیرد.

(الف) شهرستانی به متکلّمین معتزله نسبت می‌دهد که گفته‌اند:

«آن‌که اوّل دارد (حادث) تقسیم میشود به جوهر و عرض و منظور از جوهر متحیّز است که مانع می‌شود جوهر دیگری در مکان او واقع شود، و عرض آن است که قائم به متحیّز باشد.»[1]

منظور از متحیّز چیزی است که مکان یا جهت دارد و مقصود اجسام مادّی است. اگر این نسبت صحیح باشد، چنانچه خود شهرستانی نیز اظهار نظر کرده است این حصر درست نیست زیرا عقول و نفوس جواهری هستند که متحیّز نیستند بلکه مجرّدند و نیز تعریف ایشان شامل اعراض مجرّدات (اگر مجردات دارای عرض باشند) نیست. البته خواجه نصیرالدین طوسی در «مصارع المصارع» نسبت چنین قولی را به متکلّمین رد می‌کند ولی در عین حال چندان مشکلی از متکلّمین در جواب به این نقوض حل نمی‌کند زیرا چنین آورده است:

---

۱. مصارعة الفلاسفه: ۲۰.

«تقسیم در نزد متکلّمین چنین است نه آنچه شهرستانی آورده است: آنچه اول دارد تقسیم می‌شود به آنچه در قیامش به غیر محتاج است و آنچه در قیامش به غیر محتاج نیست. اوّلی عرض و دوّمی جوهر نام دارد. این تقسیم صحیح و حاصر است مگر اینکه در اطلاق اسم جوهر و عرض با حکما اختلاف دارند زیرا متکلّمین منظورشان از جوهر فقط متحیّز است و این اخصّ از تعریف است و حکما جوهر را بر صورت نیز اطلاق می‌کنند و عرض بدون محل را جایز می‌دانند (مثل هزیلیه که اراده الهی را عرض بدون محل می‌دانند) در حالی که تعریف شامل آن نیست و حکما عرض را بر صورت اطلاق نمی‌کنند.»[1]

(ب) شیخ اشراق تعریف دیگری ارائه داده است:

«هر شیء که خارج از ذهن وجود دارد یا در غیر فرد حالّ است به صورتی که به‌طور کلی شایع در او است به آن هیأت گوئیم، یا به صورت شایع بالکلّیه در غیر فرد وجود ندارد که به آن جوهر گوئیم.»[2]

قطب الدین شیرازی چند اشکال را پیرامون این تعریف پاسخ می‌دهد:

«اگر بگویی: از تفسیر شیخ اشراق بر می‌آید که صورت

---

۱. مصارع المصارع: ۷ ـ ۶.
۲. حکمة الاشراق: ۶۱.

جسمیه عرض باشد چون در هیولی حلول میکند به‌طور شایع، جواب می‌دهیم: در نزد او جسم مرکب از هیولی و صورت نیست.

اگر بگوئی: نقطه و خط و سطح باید جوهر باشند طبق تعریف او زیرا به نحو شایع نقطه در خط و خط در سطح و سطح در جسم حلول نمی‌کند، در حالی که اینها اعراضند، جواب دهیم: نقطه و خط و سطح در نزد او عدمی هستند و کلام در موجودات خارجی است.»[۱]

محشّی «حکمة الاشراق» جناب صدرالمتألهین سخن سهروردی را چنین نقد می‌کند:

«اعراض طبق تعریف سهروردی شامل اعراض مجرّدات و اعراض آنچه تقسیم نمی‌شود از آن جهت که تقسیم نمی‌شود مثل اضافات و غیر آن نیست. اگر بگویی: قسم دوّم عدمی هستند، جواب دهیم: مفهومات آنها صادق بر موجودات خارجیه است و بسیاری از اشیاء خارجی تعریف مضاف لذاته بر آنها صادق است (کون الشیء بحیث اذا عقل، عقل معه شیء آخر) و هرچه تعریف یک مفهومی بر آن صدق کند از افراد آن مفهوم است و معنی وجود مفهوم در خارج نیز همین است.»[۲]

---

۱. شرح حکمة الاشراق: ۱۷۱.
۲. حاشیه بر شرح حکمة الاشراق: ۱۷۱.

پس تعریف شیخ اشراق نیز یک حصر عقلی نمی‌تواند باشد.

(ج) شیخ‌الرئیس در «نجاة» این‌گونه تعریف کرده است:

«هر ذاتی که در موضوع نباشد جوهر است و هر ذاتی که قوامش در موضوع باشد عرض است.»[1]

روشن است که در این تعریف حصر عقلی صورت نگرفته است زیرا بین نفی و اثبات نیست پس تعریف دیگری از شیخ را باید پذیرفت که در «شفاء» می‌فرماید:

«موجود دو قسم است: یکی، موجود در شیء دیگر به‌طوری‌که دیگری قوامش و نوعش متحصّل باشد فی نفسه و وجود این در آن مثل وجود جزء در کل نباشد و مفارقت از آن نیز صحیح نباشد و این موجود در موضوع است (عرض). دوّم، موجودی که این صفت را نداشته باشد و در موضوعی نخواهد بود و آن جوهر است.»[2]

خواجه طوسی فرموده است:

«هر ممکنی یا موجود بدون موضوع است که جوهر است یا موجود در موضوع است که عرض است.»[3]

صدرالمتألهین فرموده است:

«عرض موجودی است در چیزی که متقوّم به آن عرض

---

۱. نجاة: ۴۹۶.
۲. شفا، الهیات: ۵۸.
۳. تجرید الاعتقاد: ۱۳۸.

نباشد و مثل جزء آن چیز نباشد و قوامش بدون محلّش صحیح نباشد.»[۱]

ظاهراً وی موجودی را که چنین صفتی ندارد جوهر می‌داند تا حصر عقلی پیدا شود. این تعاریف حصر عقلی است یعنی هیچ ماهیتی و موجود ممکنی خارج از این دو حالت باقی نمی‌ماند ولی اشکال دیگری در این تعاریف وجود دارد زیرا صدرالمتألهین و دیگر حکمای قدیم برخی از این قیود را به این دلیل آورده‌اند تا صورت جوهریه را که در مادّه حلول می‌کند از تعریف عرض خارج کنند و در جوهر بگنجانند چنانچه این حکیم الهی پس از این تعریف فرموده است:

«اینکه گفتیم: مقوّم محلّ نباشد زیرا پرهیز کنیم از آنچه در مادّه حلول می‌کند و مقوّم اوست تا نوع شود پس آن صورت جوهریه است؛ نه عرض.»[۲]

و در جای دیگری صورت را یکی از انواع جوهر می‌شمرد. در حالی که صورت جوهریه از مَقسم این تقسیم خارج است چنانچه در «الشواهد الربوبیه» فرموده است:

«صورت‌های جوهری که مبادی فصول جوهری هستند نه جوهراند فی ذاتها چنانچه مشائین گویند و نه عرض

۱. اسفار ۴: ۲۳۵.
۲. همان.

چنانچه اتباع رواقیین و صاحب الاشراق گویند.»[1]

و دلیل آن چیزی نیست جز آن‌که صور جوهریه ماهیت نیستند بلکه از وجود انتزاع می‌شوند. بنابراین، ذکر برخی از قیودی که در تعریف اعراض آمده است، طبق نظر ملاصدرا بی‌مورد و دلیل است.

(د) تعریف دیگری برای جوهر و عرض از جانب سبزواری در «شرح منظومه» بیان شده است:

«جوهر ماهیت محصّلی است (یعنی اعتباری نیست) که اگر در خارج یافت شود در موضوع نخواهد بود. عرض ممکنی است که وجود مستقل (فی نفسه) آن وجود در موضوع است.»[2]

آشتیانی در «تعلیقات بر شرح منظومهٔ حکمت» این‌گونه توضیح می‌دهد:

«برخی عرض را از باب اجناس نمی‌دانند بلکه از باب عوارض می‌دانند و هو الوجود فی موضوع. به عبارت دیگر، عرض از حالات وجود است و خارج از مقولات می‌باشد. شاید در تعریف عرض که سبزواری لفظ ممکن را آورده است نه ماهیت (چنانکه در تعریف جوهر، ماهیت آورده) به دلیل آن باشد که عرض از ماهیات محصّله نیست بلکه از حالات وجود ماهیت است و از اطوار آن؛ نه از

---

۱. شواهد الربوبیه: ۱۳۱.
۲. شرح منظومه، حکمت: ۱۳۱.

مقوّمات ذات آن.»[1]

با توجه به این دقّت روشن می‌شود که چرا علامه طباطبایی در «نهایة الحکمة» در تعریف عرض، لفظ ماهیت را آورده است ولی آن را به ذات عرض نسبت نداده است بلکه چنین گفته است:

«تعریف عرض به ماهیتی که... تعریف به وسیله وصف لازم برای وجود مقولات نه‌گانه عرضی است.»[2]

بنابراین، کسانی که جوهر را نیز ماهیت و جنس برای اقسام آن نمی‌دانند بلکه از باب عرضیِ عام می‌دانند لازم است که در تعریف جوهر نیز چنین دقتی را ملاحظه کنند. از این تعریف نیز استفاده می‌شود که تقسیم ماهیت موجود به جوهر و عرض یک حصر عقلی است.

با توجه به تعاریف ذکر شده روشن می‌شود که حصر عقلی بودن یا نبودن تقسیم وابسته به تعریفی است که از اقسام آن ارائه داده می‌شود و نمی‌توان بدون دقت در این تعاریف تقسیمی را حصر عقلی دانست. بنابراین، لازم است هر کدام از تعاریف ذکر شده جداگانه مورد بررسی و دقت قرار گیرد و حکم یک تعریف بر دیگر تعاریف مترتّب نشود.

منابع

۱ـ آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به

---

۱. تعلیقه بر شرح منظومه حکمت: ۴۶۷.

۲. نهایة الحکمه: ۹۰.

اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۲ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، الشفاء (الهیات)، قم، بیدار، چاپ سنگی.
۳ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ق.
۴ـ سبزواری، ملاهادی، شرح غرر الفوائد (شرح منظومه، حکمت)، چاپ ناصری، تهران، چاپ سنگی.
۵ ـ سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش.
۶ ـ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، مصارعة الفلاسفة،
۷ـ شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، بیدار، قم، چاپ سنگی.
۸ ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الحکمةالمتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
۹ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، حاشیه بر شرح حکمة الاشراق (قطب‌الدین شیرازی)، بیدار، قم، افست از چاپ سنگی.
۱۰ـ صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.
۱۱ـ طباطبایی، محمدحسین، تعلیقات بر الحکمة المتعالیة، ضمن الحکمة المتعالیة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوّم، ۱۹۸۱ م.
۱۲ـ طباطبایی، محمدحسین، نهایة الحکمة، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۶۲ ش.
۱۳ـ طوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، ضمن کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.

۱۴ـ طوسی، نصیرالدین، مصارع المصارع، تحقیق ویلفرد مادلونغ، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۳ ق.
۱۵ـ لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، اسلامیه، تهران، سنگی.
۱۶ـ لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، انتشارات مهدوی، اصفهان، سنگی.

اثبات عصمت پیامبران

به‌مدد آیات قرآن

در پاسخ به این سؤال که آیا عصمت پیامبران یکی از آموزه‌های قرآن بوده است؟ یا فقط به کمک ادله عقلی یا روایات قابل اثبات است؟ این مقاله به نقل آیاتی از قرآن کریم که قابلیت استناد را برای اثبات عصمت دارد می‌پردازد. آیات مورد نظر چند دسته است: آیاتی که مستقیماً دلالت دارد و جنبه‌ای از جنبه‌های عصمت را اثبات می‌کند. آیاتی که به کمک مقدمات دیگری و ملازمات خاصی مسأله عصمت را اثبات می‌کند، خواه این مقدمات از آیات قرآن باشند یا ادله عقلی یا اجماع. اهمیت این بحث در این نکته نهفته است: آیا خداوند انبیا را معصوم می‌دانسته؟ آیا تبلیغ عصمت انبیا را در میان مسلمانان لازم می‌شمرده است یا خیر؟

در ابتدای این مقاله به طرح جنبه‌های مختلف عصمت و اقوال گوناگون متکلمین مسلمان درباره عصمت پیامبران می‌پردازیم.

مقدمه

یکی از بحث‌های بسیار مهم کلام که از دیر هنگام مورد نقد و بررسی و اختلاف آرای متکلمان قرار گرفته، مسأله عصمت انبیای الهی است. زمینه‌های متعددی که در مورد عصمت وجود دارد، برداشتهای مختلف از آیات قرآن کریم، فقدان ادلهٔ عقلی متعدد و کارآمد، از جمله عواملی است که موجب تکثیر اقوال مسلمانان گشته است. مسألهٔ عصمت از صدر اوّل اسلام در میان مسلمین مطرح بوده و آیات متعددی برای اثبات عصمت در قرآن وارد شده واز سوی دیگر، آیاتی دربارهٔ زندگی پیامبران و در مورد شخص رسول اکرم(ص) وجود دارد که احتمال عدم عصمت آنها را تقویت می‌کند. به همین دلیل، بحث پیرامون تفسیر این آیات از همان زمان نزول آنها در میان مسلمین واقع شده است.

نگارنده در این مقاله در نظر دارد فقط به آیاتی از قرآن بپردازد که ممکن است مورد استناد قرار گیرد تا عصمت پیامبران را اثبات کند.

قبل از ورود به بحث اصلی مناسب است اوّلاً زمینه‌های عصمت پیامبران و جنبه‌های مختلف بحث دربارهٔ آن را بیان کنیم. ثانیاً اشاره‌ای مختصر به اقوال متکلمین مسلمان در این بحث داشته باشیم. سپس به

آیاتی از قرآن کریم که برای استناد در عصمت انبیاء قابلیت دارد اشاره کنیم.

جنبه‌های مختلف بحث عصمت انبیاء

۱ـ مقدمات

(الف) کلیات بحث عصمت: حقیقت عصمت چیست؟ آیا ناشی از علم برتر است یا ارادهٔ برتر؟ آیا موهبتی الهی است یا اکتسابی؟ ثابت است یا متغیر یا قابل اشتداد است؟ آیا معنای واحدی در مورد گناه و خطا دارد یا خیر؟

(ب) عصمت در مقام اثبات: آیا شخص معصوم از عصمت خویش آگاه است؟ آیا برای دیگران قابل درک است؟ آیا با روش تجربی قابل اثبات است؟ آیا ادله درون دینی برای عصمت کافی است؟ آیا طریقی غیر از وحی برای اثبات آن وجود دارد؟

(ج) اعتقاد به عصمت: آیا اعتقاد به عصمت از تعالیم انبیاء بوده است؟ آیا اعتقاد به عصمت و دینداری ملازم هستند؟ اعتقاد به عصمت یک شخص چه تأثیری در حجیّت آن شخص دارد؟ و چه تأثیری در فهم تعالیم و گفتار او دارد؟

۲ـ دامنهٔ عصمت

پیامبران نسبت به چه رفتار و گفتار و موضوعاتی معصوم هستند؟

(الف) تلقی وحی: آیا بشر یا شیطان یا فرشتگان نمی‌توانند در وحی تصرف کنند؟

(ب) عصمت در حفظ و ابلاغ وحی: آیا پیامبران می‌توانند هر آنچه به آنها وحی شده است، به دیگران منتقل کنند؟ آیا خود ایشان تصرفی در آن نمی‌کنند؟ آیا دیگران نمی‌توانند در آن تصرف کنند؟

(ج) در اعتقادات: آیا کفر و شرک پیامبران ممکن است؟ آیا ورای اعتقادات پیامبر حقیقتی وجود دارد تا ملاک صحت و فساد عقیدهٔ پیامبران باشد؟ آیا اظهار کفر برای پیامبران جایز است؟

(د) رذائل اخلاقی: آیا پیامبران از رذائل اخلاقی معصومند؟ آیا مفاسد اخلاقی در نزد همهٔ آنها یکسان است؟ آیا در تزاحم محاسن اخلاقی، همه پیامبران به صورت یکسان عمل می‌کنند؟

(ه) اعمال دینی: آیا پیامبران در انجام واجبات و ترک محرمات معصومند؟ آیا گناهان کبیره از آنها صادر می‌شود؟ آیا گناهان صغیره از آنها صادر می‌شود؟ آیا ترک مستحب می‌کنند؟ آیا فعل مکروه را انجام می‌دهند؟ آیا ترک اولی می‌کنند؟

(و)اعمال شخصی: آیا عملی بر خلاف حکم عقل و عقلا انجام می‌دهند؟ آیا در رفتارهای خود عملی که باعث تنفر مردم شود انجام می‌دهند؟

(ز) در تشخیص حقیقت: آیا در تشخیص حقائق ملکی و ملکوتی معصومند؟ آیا تشخیص همه آنها نسبت به حقائق غیبی یکسان است؟ آیا همه حقائق عالم را درک می‌کنند؟ آیا جهل به آنها راه ندارد؟ آیا جهل مرکب به آنها راه ندارد؟ آیا نسبت به وقایع سابق، آینده، غیب، ماورای طبیعت، ضمائر انسان‌ها، مصلحت انسان‌ها و جوامع و وقایعی

که در اطراف آنها اتفاق می‌افتد، علم دارند؟

۳ـ زمان عصمت

عصمت پیامبران از چه زمانی حاصل می‌شود و تا چه زمانی ادامه دارد؟ در اینجا چند دوره مطرح است که می‌تواند مورد بحث جداگانه قرار گیرد:

(الف) از حین تولد تا بلوغ.

(ب) از زمان بلوغ تا زمان نبوت (تلقّی وحی الهی).

(ج) از زمان نبوّت (تلقّی وحی الهی) تا زمان رسالت (مأموریت برای ابلاغ وحی و هدایت مردم).

(د) در دوران رسالت.

(ه) نزدیک به هنگام رحلت.

۴ـ اقسام عصمت

چند نوع عصمت در این بحث مطرح است که باید به‌طور جداگانه مورد توجه قرار گیرد:

(الف) اعمال عمدی: آیا عمداً از پیامبران گناه صادر می‌شود، اگرچه برای حفظ مصلحتی یا برای تعلیم مردم به اینکه گناه واقعی کدام است یا اغراض دیگر؟ آیا عصمت از گناهان عمدی ملازم با عصمت از گناهان به‌طور سهو و خطا است؟

(ب) خطا: آیا پیامبران در زمینه‌های مختلف که قبلاً بیان شد خطا نمی‌کنند؟

(ج) سهو و نسیان: آیا غفلت یا فراموشی گریبان‌گیر پیامبران

نمی‌شود؟ آیا خداوند طبق مصلحتی آنها را گرفتار سهو و نسیان نمی‌کند؟

البته بر خواننده محترم واضح است که در هر بخش فقط به تعداد اندکی از سؤالات مربوط به عصمت پرداختیم و بحث کلامی عصمت باید پاسخ‌گوی سؤالات بسیار متنوع و اساسی دیگری نیز در این زمینه باشد که در این مختصر نمی‌گنجد. به نظر نگارنده لازم است هر کدام از بحث‌های علم کلام که برای پاسخ‌گویی به سؤالات خاص خود به وجود آمده است، به‌طور دقیق مورد بازبینی قرار گیرد و سؤالاتی در مورد آنها مطرح شود تا زمینه‌های بحث و تبادل نظر در آنها فراهم شود و مشخص شود تا در چه زمینه‌ای بیشتر تحقیق و بررسی انجام شده و چه مواردی مورد غفلت واقع شده و نیازمند بررسی بیشتر است.

بررسی آرای متکلمان مسلمان

این بحث چنانچه ذکر گردید مورد اختلاف شدید آراء است. از سویی به گروهی از خوارج نسبت داده شده است که کفر را برای پیامبران جایز می‌شمرند و از سوی دیگر شیعه معتقد است که پیامبران از جمیع گناهان کوچک و بزرگ و حتّی سهو و خطا در طول حیات خویش معصوم هستند. آنچه لازم است قبل از پرداختن به اقوال مورد توجه قرار گیرد آن است که:

۱ـ فرقه‌های مختلف کلامی به واسطه نظرات خاصی در علم کلام

ایجاد شده است، ولی با بررسی این فرقه‌ها در می‌یابیم که هیچ فرقه‌ای به واسطه نظریهٔ خاص خود در عصمت ایجاد نشده و این مسأله اگرچه مهم و مورد بحث اکثر فرق مسلمین قرار گرفته است ولی از این جهت جزو مسائل فرعی و غیر اصلی در علم فرق اسلامی به حساب می‌آید. پس اگر نظریه‌ای را به یک فرقه نسبت داده‌ایم به معنای آن است که بزرگان آن گروه موافق با این نظر بوده‌اند و احیاناً مخالفینی نیز وجود دارد که مخالفت آنها ضرری به انتساب آنها نمی‌زند. مثلاً در میان شیعه نظریه عصمت پیامبران از جمیع معاصی عمداً و سهواً و در تمام عمر از شهرت بالایی برخوردار است که این نظر را به شیعه نسبت می‌دهند. در عین حال مخالفت امثال شیخ صدوق که سهو را بر پیامبر جایز می‌شمرد، باعث نمی‌گردد تا صدوق از مذهب شیعه خارج شود زیرا مذهب شیعه به واسطهٔ نظرات آنها در مورد امامت ائمه ـ علیهم السلام ـ تشکیل شده و مسأله عصمت در میان آنها یک بحث کلامی ولی فرعی می‌باشد.

۲ـ معمولاً برای انتساب نظریه‌ای به یک شخص یا گروه از دو راه استفاده می‌کنند:

اوّل، آن نظریه را در منابع و کتب یافته به آن استناد می‌کنند. دوّم، لوازم یک نظریه را به صاحبان آن نظریه نسبت می‌دهند. به عقیده نگارنده روش دوم صحیح نیست و در این بحث به موارد آن اشاره می‌کنیم.

اقوال در بحث عصمت را به صورت زیر می‌توان دسته بندی کرد:

۱ـ عصمت در تلقی و ابلاغ وحی

عده‌ای از متکلمین این مسأله را مورد اتفاق دانسته‌اند.[۱] امّا با مراجعه به کتب کلام معلوم می‌شود که در همین مورد نیز اختلافاتی وجود دارد. از قاضی ابوبکر باقلانی نقل شده است که کذب سهوی را در این زمینه جایز می‌داند.[۲] البته باقلانی (متوفی ۴۰۳ ق) رئیس اشاعره در بغداد بوده و طبیعی است که عده‌ای نیز از او پیروی کرده باشند، چنانچه تفتازانی نظریه عصمت را به اکثر متکلمین نسبت می‌دهد که نشان دهنده وجود مخالفین متعدد است.[۳]

کسانی که به «افسانه غرانیق» اعتقاد دارند که پیامبر در هنگام قرائت سورهٔ سجده دچار اشتباه شد و شیطان آیاتی را بر زبان وی جاری ساخت از جمله مخالفین عصمت پیامبر در تلقی یا ابلاغ وحی هستند همانند: کرّامیه پیروان محمدبن‌کرام سجستانی (متوفی ۲۵۵ ق) که تعداد آنها در میان مسلمانان زیاد بوده است.[۴] این گروه دربارهٔ خدا و رسول اقوال خاصی دارند که قابل توجه است.

از جمله کسانی که معتقد به افسانه غرانیق هستند ابوعلی جبائی[۵] و

---

۱. الغنیه فی اصول الدین: ۱۶۰؛ ارشاد الطالبین: ۳۰۳؛ عصمة الانبیاء: ۲۶؛ براهین ۲ :۴۵؛ قواعد المرام: ۱۲۵.
۲. مواقف: ۳۵۸، شرح مواقف ۶: ۲۶۷، شرح مقاصد ۵: ۵۰.
۳. شرح عقائد نسفیه: ۱۷۰.
۴. فَرق بین الفِرَق: ۲۱۰.
۵. ر.ک. تبیان ۷ :۳۳۰.

طبری[۱] می‌باشند. طبری این قصه را به عدّه زیادی نسبت داده و نحاس آن را به قتاده نسبت می‌دهد[۲] و ابن‌کثیر به «کثیری از مفسّرین» نسبت می‌دهد[۳] و اضافه می‌کند که همه طرق این حدیث مرسل است. سیوطی در جایی به تعداد زیادی از مفسّرین نسبت می‌دهد[۴] و در جایی آن را می‌پذیرد.[۵] واحدی نیز هم خودش آن را پذیرفته و هم به مفسرین نسبت داده است.[۶] ابن‌جوزی[۷] قرطبی[۸] و ثعالبی[۹] این نظر را به اصحاب حدیث نسبت داده‌اند ولی ضمن ضعیف دانستن آن، محققین را از پذیرش چنین داستانی مبرّا کرده‌اند. ابن‌حزم تعمّد در کذب را در مقام تبلیغ به عده‌ای از کرّامیه نسبت داده است[۱۰] ولی ما شاهدی بر آن نیافتیم.

۲ـ عصمت در اعتقاد دینی

اکثر متکلّمین پیامبران را از کفر و شرک و تردید در اعتقادات معصوم می‌دانند بلکه تفتازانی ادعای اجماع کرده است[۱۱] ولی

---

۱. جامع البیان ۱۷: ۲۵۰ ـ ۲۴۴.
۲. معانی القرآن ۴: ۴۲۶.
۳. تفسیر ابن‌کثیر ۳: ۲۳۹.
۴. درّ المنثور ۴: ۳۶۸ ـ ۳۶۶.
۵. تفسیر جلالین: ۴۴۰.
۶. اسباب نزول الآیات: ۲۰۸.
۷. زاد المسیر ۵: ۳۰۲.
۸. تفسیر قرطبی ۱۲: ۸۱.
۹. تفسیر ثعالبی ۴: ۱۳۲.
۱۰. الفصل فی الملل ۴: ۵.
۱۱. شرح عقائد نسفیه: ۱۷۰.

گروهی نیز مخالف هستند مثل:

برخی خوارج که کفر پیامبر را قبل از رسالت جایز می‌دانند.[۱] علامه حلّی این نظر را به فضیلیه نسبت می‌دهد.[۲]

برخی از خوارج کفر پیامبر را بعد از بعثت جایز می‌دانند. عده‌ای این نظر را به فضیلیه نسبت داده‌اند.[۳] البته فضیلیه گروه کوچکی از خوارج هستند که کمتر از آنها یاد شده است.[۴] در مقابل، عده‌ای این نظر را به ازارقه که از فرقه‌های بزرگ خوارج است نسبت داده‌اند.[۵]

به نظر نگارنده همهٔ این نسبت‌ها که به استناد یک عقیدهٔ خوارج مطرح شده است فاقد اعتبار است. نویسندگان این کتب تصریح دارند که خوارج عقیده به صدور گناه کبیره از جانب پیامبران دارند، و نیز صاحب کبیره را کافر می‌شمرند، پس عقیده دارند که ممکن است پیامبران کافر شوند. ما قبلاً تذکّر داده‌ایم که نسبت دادن اقوال بر پایه ملازمات عقلی به افراد، کاری خطا و غیر قابل اعتماد است. در این بحث نیز نکاتی وجود دارد که نشان می‌دهد این اسناد خطا است.

ابن فورک نیز از جمله کسانی است که نظریه کفر انبیاء قبل از بعثت

---

۱. شرح نهج البلاغه، ابن ابی‌الحدید ۷: ۹.
۲. مناهج الیقین: ۴۲۵.
۳. عصمة الانبیاء: ۲۶، براهین ۲: ۴۵، محصول ۳: ۲۲۶، لوامع الهیه: ۱۷۰، صراط مستقیم: ۵۰ و ۲۰۷.
۴. ر.ک. مقالات الاسلامیین: ۱۱۸، حور العین: ۱۷۷، الفصل فی الملل ۵: ۵۴.
۵. مواقف: ۳۵۸، شرح مواقف ۸: ۲۶۴، شرح مقاصد ۵: ۴۹، ۵۰، ملل و نحل شهرستانی ۱: ۱۲۲.

به او نسبت داده شده است.[۱] امّا ابن حزم[۲] فقط نظریه صدور گناه صغیره را به او نسبت داده است.

ابن ابی‌الحدید[۳] و علامه حلی[۴] و فاضل مقداد[۵] به بعضی از حشویه، و طبری[۶] به سدی، و ابن ابی‌الحدید نیز به سدی و ضحاک (از مفسرین) و برغوث (از متکلمین نجاریه) نسبت داده‌اند که به استناد آیات قرآن، پیامبر اسلام قبل از رسالت کافر بوده است.

عده‌ای نیز به شیعه یا رافضه (رافضه نام عده‌ای از غلاة شیعه بوده است که کم کم به همه شیعیان نسبت داده شده است) نسبت داده‌اند که جایز است پیامبران در هنگام اضطرار و تقیه اظهار کفر کنند.[۷] امّا این انتساب نیز صحیح نیست زیرا بر پایهٔ یک ملازمه استوار شده است. این گروه نظریهٔ شیعه را دربارهٔ جواز تقیه در اظهار کفر دیده‌اند و نتیجه‌گیری کرده‌اند که پیامبران نیز طبق این نظریه می‌توانند تقیه کنند. در حالی که شیعه جواز تقیه رادر اموری که باعث بدعت در دین یا گمراهی مردم یا امثال آن شود حتی از طرف علمای دین نیز جایز

---

۱. مناهج الیقین: ۴۲۵، کشف الفوائد فی شرح العقائد: ۲۷۳، ارشاد الطالبین: ۳۰۳، شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید ۷: ۹.
۲. الفصل فی الملل ۴: ۵.
۳. شرح نهج البلاغه ۷: ۹.
۴. مناهج الیقین: ۴۲۵.
۵. ارشاد الطالبین: ۳۰۳.
۶. جامع البیان ۳۰: ۲۹۳.
۷. مواقف: ۳۵۱، شرح مقاصد ۵: ۵۰، محصول: ۲۲۶، عصمة الانبیاء: ۲۶.

نمی‌داند چه رسد به پیامبران.[۱]

از غزالی نیز نقل شده است که ممکن است خداوند انسان کافر را به پیامبری برگزیند و او را با معجزه تأیید کند[۲] چنانچه از ابوجعفر سمنانی ـ یکی از نزدیکان ابوبکر باقلانی ـ نقل شده است که جایز است پیامبران کافر شوند.[۳]

مظفر، از علمای شیعه به همهٔ اهل سنت نسبت داده است که کفر پیامبران قبل از بعثت را جایز می‌دانند[۴] زیرا به عقیدهٔ اهل سنت طبق حدیث رسول اکرم(ص) اگر خداوند پیامبری را غیر از او برمی‌گزید، آن پیامبر عمر بن خطاب بوده است[۵] و روشن است که عمر قسمت اعظم زندگی خویش را در بت‌پرستی و کفر به سر می‌برده است.[۶] امّا این نسبت نیز مثل نسبت‌های مشابه دیگر هیچ اعتباری ندارد زیرا اوّلاً در کتب اهل سنت این روایات ضعیف شمرده شده است، و ثانیاً در کتب کلامی آنها فضائل ابوبکر برتر از عمر ذکر شده است.

۳ـ عصمت در اعمال دینی

مهمترین بحث در مسأله عصمت پیامبران که مورد اختلاف شدید

---

۱. ر.ک. رساله تقیه، امام خمینی(ره).
۲. ر.ک. دلائل الصدق ۱: ۶۰۶.
۳. الفصل فی الملل ۴: ۵.
۴. دلائل الصدق ۱: ۶۰۸ ـ ۶۰۹.
۵. مسند احمد ۴: ۱۵۴، سنن ترمذی ۵: ۲۸۱، فتح الباری ۷: ۴۱، المعجم الکبیر ۱۷: ۱۸۰، کنز العمال ۱۱: ۵۷۸.
۶. تاریخ طبری ۳: ۲۷۰، بدایه و نهایه ۳: ۱۰۰ – ۹۹.

میان فرق اسلامی قرار گرفته است، عصمت در اعمال دینی است. ما در این قسمت نظریات مختلف را چنین دسته بندی کرده‌ایم:

۱) عصمت مطلق از هر نوع گناه (کبیره و صغیره) عمداً یا سهواً یا از روی تأویل حکم الهی، از دوران تولد تا رحلت: این نظریه به اعتراف اهل فن مختص شیعه است.[۱]

۲) عدم عصمت پیامبران قبل از رسالت: این نظر مورد اتفاق بسیاری از اهل سنت است مگر اکثر معتزله که گناهان کبیره را قبل از بعثت نیز جایز نمی‌دانند.[۲] این نظریه را بحرانی به همه اهل سنت،[۳] و علامه حلی به اکثر آنها،[۴] و فخر رازی به اکثر متکلمین و ابوالهذیل علاف و ابوعلی جبائی از میان معتزله،[۵] و مقداد به اشاعره و حشویه و اهل حدیث،[۶] و در جایی به همهٔ متکلمین غیر شیعه،[۷] نسبت داده‌اند.

۳) عدم عصمت از صغیره قبل از بعثت: این نظریهٔ اکثر معتزله است.[۸]

---

۱. تنزیه الانبیاء: ۵، اعتقادات صدوق: ۱۱۷، اوائل المقالات: ۲۹، مناهج الیقین: ۴۲۵، قواعد المرام: ۱۲۵، لوامع الهیه: ۱۷۱، مواقف: ۳۵۹، عصمة الانبیاء: ۲۷، شرح عقائد نسفیه: ۱۷۱ و ...

۲. مواقف: ۳۵۹.

۳. قواعد المرام: ۱۲۵.

۴. مناهج الیقین: ۴۲۵.

۵. عصمة الانبیاء: ۲۷، براهین ۲: ۴۷.

۶. لوامع الهیه: ۱۷۱.

۷. ارشاد الطالبین: ۳۰۳.

۸. مواقف: ۳۵۹، شرح مقاصد ۵: ۵۰.

۴) عدم عصمت از صغایری که موجب تنفر نیست: این نظر را سید مرتضی[۱] و فخر رازی بـه اکـثر مـعتزله[۲] نسـبت دادهانـد. البـته سـید مرتضی به زیدیه و کسانی که در عقاید پیرو معتزله هستند نیز هـمین نظر را نسبت داده است.[۳]

۵) عدم عصمت از صغیره بعد از بعثت: این نظریه به صورت‌های مختلفی نقل شده است که به تـفصیل آن نـمی‌پردازیـم. امّـا اجـمالاً می‌دانیم که این نظریه از برخی معتزله نقل شده است.[۴] تفتازانی فقط نام ابوهاشم معتزلی (جبائی) را آورده است و از میان اشاعره به امام الحرمین جوینی اشاره می‌کند[۵] و خود نیز این نظر را پذیرفته است.[۶] جرجانی نیز همین عقیده را اختیار کـرده[۷] و ایـجی آن را بـه جـمهور (معمولاً مقصود او اکثر اشاعره و اهل حدیث است) نسبت می‌دهد[۸] و مقداد به تعدادی از حشویه نسبت داده[۹] و از ابن‌فورک اشـعری نـیز همین نظریه نقل شده است.[۱۰]

---

۱. تنزیه الانبیاء: ۳.
۲. عصمة الانبیاء: ۲۶.
۳. ذخیره: ۳۳۸.
۴. ر.ک. تنزیه الانبیاء: ۳، لوامع الهیه: ۱۷۱، شرح اصول خمسه: ۵۷۳.
۵. شرح مقاصد ۵: ۵۰.
۶. شرح عقائد نسفیه: ۱۷۰.
۷. شرح مواقف: ۲۶۵.
۸. مواقف: ۳۵۹.
۹. ارشاد الطالبین: ۳۰۳.
۱۰. الفصل فی الملل ۴: ۵.

امّا با این حال علامه حلّی می‌فرماید که در میان اهل سنت، گروه‌هایی قائلند که صدور صغیره فقط به صورت سهوی یا ترک اولی یا به واسطهٔ خطای در فتوا از انبیاء صادر می‌شود[1] و مقداد می‌گوید که پیامبران از این جهت مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرند.[2] این برداشت‌ها حکایت می‌کند این نظریه چندان نیز به عنوان نظریه مخالف با عصمت انبیاء مگر در سهو و خطا نمی‌تواند مطرح باشد.

۶) عدم عصمت از صغیره سهواً(بعد از بعثت): این نظر را سید مرتضی به ابواسحق نظام و جعفربن‌مبشّر و عده‌ای از پیروان آن دو،[3] و فخر رازی به نظّام،[4] و مقداد به تعدادی از معتزله،[5] و در جایی به اشاعره[6] نسبت داده‌اند. ایجی و به تبع او جرجانی و نیز تفتازانی آن را مورد اتفاق همه دانسته‌اند[7] ولی جرجانی توضیح داده که مقصود آنها اکثر معتزله و اشاعره است و اضافه می‌کند که جاحظ از علمای بزرگ معتزله عقیده دارد این نظر مشروط به آن است که پیامبر فوراً متوجه گناه خویش شود و از انجام آن خودداری کند و ادعا می‌کند که بسیاری از متأخرین معتزله با او همراهی کرده‌اند مثل نظام و أصمّ و

---

۱. مناهج الیقین: ۴۲۵.
۲. ارشاد الطالبین: ۳۰۳.
۳. تنزیه الانبیاء: ۳.
۴. عصمة الانبیاء: ۲۷، براهین ۲: ۴۶.
۵. لوامع الهیه: ۱۷۱.
۶. ارشاد الطالبین: ۳۰۳.
۷. مواقف: ۳۵۹، شرح مواقف ۸: ۲۶۵، شرح مقاصد ۵: ۵۰.

جعفربن‌مبشر.

در این مسأله تفتازانی با او هم‌صدا است و این نظریه را علاوه بر آن چهار نفر به محقّقین نیز نسبت می‌دهد و خود نیز می‌پذیرد.[۱]

مقداد به معتزله نسبت می‌دهد که پیامبران مورد مؤاخذه در این امور سهوی واقع نمی‌شوند[۲] ولی فخر رازی با او مخالف بوده نقل می‌کند که به عقیده معتزله پیامبران به دلیل کمال علمشان بیشتر مورد مؤاخذه هستند.[۳]

۷) عدم عصمت از صغائر به دلیل خطا در تأویل: به این معنی که ممکن است پیامبران در تفسیر کلام الهی دچار اشتباه شوند چنانچه حضرت آدم گمان می‌کرد خداوند از شجرهٔ خاصی او را منع کرده است نه از نوع درخت انگور (مثلاً) و به همین جهت از میوهٔ درخت دیگری خورد و مرتکب معصیت شد. فخر رازی این نظر را به ابوعلی جبائی[۴] و دیگران به گروهی از معتزله نسبت داده‌اند.[۵]

۸) صدور کبائر سهواً: عده‌ای از متکلمین این نظریه را به اکثر متکلمین اهل سنت اعم از معتزله و اشاعره نسبت داده‌اند[۶] و کسانی

---

۱. شرح مقاصد ۵: ۵۰، شرح عقائد نسفیه: ۱۷۰.
۲. ارشاد الطالبین: ۳۰۳.
۳. عصمة الانبیاء: ۲۷.
۴. عصمة الانبیاء: ۲۶، براهین ۲: ۴۶.
۵. تنزیه الانبیاء: ۳، کشف المراد: ۳۴۹، ارشاد الطالبین: ۳۰۳، لوامع الهیه: ۱۷۱.
۶. مواقف: ۳۵۹، شرح مقاصد ۵: ۴۹، قواعد العقائد: ۲۷۲.

مثل فخر رازی[۱] و ابن حزم[۲] آن را پذیرفته و آیات قرآن را بر این معنی حمل کرده‌اند.

۹) صدور کبائر به صورت سرّی: سید مرتضی از برخی اصحاب حدیث و حشویه نقل کرده[۳] و عبدالجبار معتزلی نیز آن را به عده‌ای از اهل سنت نسبت داده است.[۴]

۱۰) صدور همه گناهان غیر از دروغ در مقام تبلیغ: این نظر را سید مرتضی به تعدادی از اصحاب حدیث و حشویه،[۵] فخر رازی به حشویه،[۶] عبدالجبار به اهل حشو و ابی‌علی جبّائی،[۷] جرجانی و تفتازانی و مقداد به حشویه،[۸] بحرانی به برخی خوارج،[۹] علامه حلّی به اشعریه و حشویه،[۱۰] و مجلسی به حشویه و کثیری از اصحاب حدیث[۱۱] نسبت داده‌اند.

۱۱) عدم عصمت درترک اولی یا ترک مستحب: به نظر می‌رسد همه کسانی که در مورد عصمت انبیاء بحث کرده‌اند معترفند که ممکن

---

۱. عصمة الانبیاء: ۲۷.
۲. الفصل فی الملل ۴: ۶.
۳. تنزیه الانبیاء: ۳.
۴. شرح اصول خمسه: ۵۷۳.
۵. تنزیه الانبیاء: ۳.
۶. عصمة الانبیاء: ۲۶، براهین ۲: ۴۶.
۷. شرح اصول خمسه: ۵۷۳.
۸. شرح مواقف ۸: ۲۶۵، شرح مقاصد ۵: ۵۰، لوامع الهیه: ۱۷۰.
۹. قواعد المرام: ۱۲۵.
۱۰. کشف المراد: ۳۴۹.
۱۱. بحار الانوار ۱۱: ۹۰.

است پیامبران مرتکب ترک اولی یا ترک مستحب شوند و به این ترتیب سعی کرده‌اند تا آیاتی که ظاهر آنها به نوعی با عصمت انبیاء ناسازگار است توجیه کنند.

۴ ـ عصمت از رذائل اخلاقی

از آنجا که رذائل اخلاقی موجب تنفر مردم است، بسیاری از فرقه‌های مسلمین پیامبران را معصوم از رذائل اخلاقی می‌دانند.[۱] البته دربارهٔ این مسأله بحث‌های متعددی وجود دارد که با اختصار مقاله حاضر منافات دارد.

۵ ـ عصمت از سهو در امور عادی

این مسأله در میان متکلمین غیر امامی مطرح نیست. امّا در میان شیعه، اکثر متکلمین سهو پیامبران را جایز نمی‌دانند. شیخ حرّ عاملی درکتابی که به این منظور نوشته است می‌فرماید که بسیاری از علمای شیعه برای اثبات عصمت پیامبر از سهو و خطا رساله نوشته‌اند و سپس عباراتی از شیخ طوسی، مفید، محقق حلّی، علامه حلّی، فاضل مقداد، شیخ بهایی، شهید اول و ابن‌طاووس نقل کرده است.[۲]

علامه مجلسی نیز نظریه عدم عصمت را فقط به صدوق و استادش ابن‌ولید نسبت داده است.[۳] ولی این اسنادها چندان هم مورد اعتماد

---

۱. ر.ک. شرح اصول خمسه: ۵۷۳، مواقف: ۳۵۹، نهج الحق و کشف الصدق: ۱۴۲، گوهر مراد: ۳۰۱، قواعد المرام: ۱۲۷.
۲. التنبیه علی تنزیه المعصوم: ۲۰.
۳. بحار الانوار ۱۱: ۹۰.

نیست زیرا از شیخ طوسی و طبرسی در ذیل آیه ۶۸ سوره انعام (تبیان و مجمع البیان) استفاده می‌شود سهو پیامبران در امور عادی را قبول دارند اگرچه سهو در نماز را که مورد نظر صدوق است[۱] قبول ندارند.

ادله قرآنی عصمت پیامبران

تا این مرحله به طرح جنبه‌های مختلف عصمت و نقل آرای متکلمان مسلمان پیرامون آن پرداختیم. در این بخش از مقاله در صدد هستیم تا به طرح آیاتی از قرآن کریم بپردازیم که توسط متکلمان برای اثبات عصمت مورد استفاده قرار گرفته است. نگارنده به هیچ وجه ادعا نمی‌کند که همه این آیات برای اثبات جنبه‌های مختلف عصمت کافی یا استناد به آنها صحیح است، بلکه در نظر دارد تا با ارائه گزارشی از این آیات (و فقط نقل ادله، نه نقد آنها توسط متکلمین) و دسته بندی آنها و تقریر دوباره آنها به شکلی کاملاً منطقی و منطبق بر ضوابط علم منطق، راه بررسی این ادله را برای دانش‌پژوهان هموارتر سازد.

آیات مورد بررسی سه گروه است: برخی از آیات قرآن مستقیماً متکفّل بیان این حقیقت است و جنبه‌ای از جنبه‌های مسأله عصمت را اثبات می‌کند. برخی از آیات به نوعی است که به کمک یکدیگر نتیجه می‌دهد و با ضمیمه کردن دو یا چند آیه به هم می‌توان به نتیجه رسید. برخی از آیات به مدد ادله عقلی یا اجماع میان مسلمانان عصمت

---

۱. من لا یحضره الفقیه ۱: ۲۳۴.

پیامبران را اثبات می‌کند. ما هر کدام از این آیات را در گروه‌های خاصی ذکر می‌کنیم. به کمک بررسی این ادله، محقق علم کلام می‌تواند به پرسش‌های متعددی پاسخ دهد، از قبیل:

۱ـ آیا قرآن کریم عصمت انبیا را پذیرفته است؟

۲ـ آیا همه جنبه‌های آن را مورد تأیید قرار داده است؟

۳ـ آیا قرآن تبلیغ آن را لازم دانسته است؟

و استفاده‌های دیگری که محقق می‌تواند از بررسی این آیات به‌دست آورد. این بحث علاوه بر آن‌که از نظر کلامی مورد توجه می‌باشد، و به دلیل انتشار کتاب «آیات شیطانی» از جمله مسائل مهم در چند سال اخیر به حساب می‌آید، از نظر تفسیر موضوعی قرآن کریم و روش‌های استفاده از این کتاب عزیز مسلمانان نیز حائز اهمیت است.

گروه اول

آیاتی که مستقیماً به مسأله عصمت اشاره می‌کند عبارتند از:

۱ـ «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُم وَمَا غَوَىٰ* وَمَا يَنطِقُ عَنِ الهَوَىٰ* إِن هُوَ اِلَّا وَحىٌ يُوحَىٰ»[1] هم سخن شما نه سرگشته است و نه گمراه شده است. از روی هوای نفس نیز سخن نمی‌گوید. آن، چیزی جز وحی‌ای نیست که به او وحی شده است.

این آیات دلیل عصمت پیامبر اکرم در مقام تلقی و ابلاغ وحی است

---

۱. النجم: ۲ ـ ۴.

زیرا نشان می‌دهد آنچه در اختیار مسلمانان به عنوان قرآن قرار گرفته همان مطالبی است که توسط خداوند نازل شده است.[1]

۲ـ «عَـٰلِمُ الغَیبِ فَلَایُظهِرُ عَلَیٰ غَیبِه أَحَداً* اِلَّا مَنِ ارتَضَیٰ مِن رَسُولٍ فَاِنَّهُ یَسلُكُ مِن بَینِ یَدَیهِ وَمِن خَلفِه رَصَداً* لِیَعلَمَ أَن قَد أبلَغُوا رِسـالاتِ رَبِّهِم وَأحَاطَ بِمَا لَدَیهِم وَاَحصَیٰ كُلَّ شَیءٍ عَدَداً»[2] دانای غیب است و کسی را بر غیب خود آگاه نمی‌کند. مگر کسی را که بخواهد چون پیامبر، که بر او از مقابل و پشت سر نگهبانی دهد تا معلوم کند که پیام‌های پروردگارشان را رسانده‌اند، و به آن چه نزد ایشان است احاطه دارد و تعداد همه چیز را به‌طور کامل می‌داند.

این آیات نیز دلیل بر این است که وحی الهی که از جانب خداوند نازل می‌شود و توسط رسول خدا به مردم می‌رسد تحت سیطره و حفظ خداوند قرار دارد و اختصاصی نیز به حضرت رسول اکرم(ص) ندارد بلکه مربوط به هر رسولی است که وحی الهی را به مردم ابلاغ می‌کند.

طبیعی است که نتیجهٔ درکمین بودن خداوند آن است که اگر پیامبری مطالبی را به خداوند نسبت دهد بدون آنکه بر او وحی شده باشد و مورد خواست خداوند نباشد، چنین پیامبری جزو رسولان مورد رضایت خدا نبوده و به پیامبری نمی‌رسد. بنابراین، آیه دلیل عصمت رسول از دخالت و تصرف در وحی و دلیل بر عصمت پیامبر

---

۱. اوائل المقالات: ۳۰.
۲. الجن: ۲۶ ـ ۲۸.

از دروغ بستن به خداوند است.

این دلیل از حضرت امام جعفر صادق (علیه السلام)[۱] و حضرت رضا (علیه السلام)[۲] نقل گردیده است. در عین حال طریحی[۳] و طبری[۴] نیز به آن استناد کرده‌اند.

۳ـ «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغوِيَنَّهُم أَجمَعِينَ* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ اَلْمُخْلَصِينَ»[۵] شیطان گفت: قسم به عزت تو همه انسان‌ها را گمراه خواهم کرد مگر بندگان مخلص تو را؛ یعنی آنها که به دست توانای الهی خالص شده‌اند.

این آیات دلیل عدم سلطهٔ شیطان بر پیامبران است زیرا مسلماً پیامبران جزو این گروه هستند.[۶] به عقیده شیعه عصمت اختصاص به پیامبران الهی ندارد و ممکن است انسان‌های دیگری نیز صاحب این مقام والای معنوی باشند.

۴ـ «سُبْحَـٰنَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ* إِلَّا عِبَادَ اللهِ اَلْـمُخْلَصِينَ»[۷] خداوند منزه است از آن چه او را توصیف می‌کنند مگر آن چه بندگان مخلص خداوند توصیف می‌کنند.

---

۱. شرح نهج البلاغه، ابن ابی‌الحدید ۱۳: ۲۷.
۲. جمال الاسبوع: ۲۵۶.
۳. تفسیر غریب القرآن: ۱۹۳.
۴. جامع البیان ۲۹: ۱۵۱.
۵. ص: ۸۲ ـ ۸۳.
۶. بحار الانوار ۱۱: ۹۶.
۷. الصافات: ۱۵۹ ـ ۱۶۰.

طبق این آیه توصیف انبیا از خداوند صحیح و بدون اشکال است و آنها نسبت به اوصاف الهی آگاهند و خطا در آن راه ندارد.[۱]

۵ - «إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»[۲] همانا خداوند می‌خواهد که پلیدی را از شما اهل بیت ببرد و تطهیر کند شما را.

این آیه دلیل بر آن است که پیامبر اکرم(ص) از هر پلیدی پاک و منزه است؛ پلیدی در اعمال و اخلاق و عقاید. اولین کسی که از این آیه برای اثبات عصمت استفاده کرده است شخص مبارک رسول اکرم(ص) در مطالبی است که به سلمان فارسی فرموده است.[۳]

۶ - «إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ* فِى كِتَـٰبٍ مَّكْنُونٍ* لَّايَمَسُّهُ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ»[۴] آن پیام قعطاً قرآنی ارجمند است در کتابی نهفته که جز پاک شدگان به آن دسترسی ندارد.

اگر مقصود آیه این است که فقط پاکان به قرآن دسترسی دارند، دلیل بر عصمت پیامبر اکرم(ص) است. اگر مقصود این است که قرآن در کتابی مکنون است که به آن کتاب مکنون فقط پاکان دسترسی دارند، دلیل بر عصمت انبیایی است که به آن کتاب مکنون دسترسی داشته‌اند و آیاتی از خداوند را و وحی الهی را برای انسان‌های دوران

---

۱. تفسیر المیزان ۱۷: ۱۷۳.
۲. احزاب: ۳۳.
۳. کتاب سلیم بن قیس: ۴۲۸.
۴. الواقعة: ۷۷ ـ ۷۹.

خویش آورده‌اند. این استفاده از آیه از دوران قدیم مطرح بوده چنانچه شیخ طوسی آن را به ابن‌عباس، مجاهد و ضحاک نسبت می‌دهد[۱] و البته از روایات نیز قابل استفاده است.[۲]

۷- «قَالَ إِنِّی جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِی قَالَ لَايَنَالُ عَهْدِی ٱلظَّـٰلِمِينَ»[۳] خداوند به حضرت ابراهیم فرمود که من تو را پیشوای مردم قرار می‌دهم. ابراهیم گفت: آیا از فرزندان من هم کسی را به این مقام می‌رسانی، خداوند گفت: عهد من به ظالمین نمی‌رسد.

منظور از عهد الهی یا نبوت است یا امامت که مقامی پایین‌تر از نبوت است. مطابق این آیه کسی که ظالم باشد، خواه به دلیل کفر یا تکذیب آیات الهی، یا به دلیل افترای به خداوند، یا به دلیل ارتکاب معاصی، یا به دلیل ظلم به بندگان خداوند، چنین کسی به مقام نبوت یا امامت نایل نمی‌شود. در هر حال روشن می‌شود که پیامبران از انجام گناهان، کفر و شرک، افترای به خداوند در مقام تبلیغ معصوم هستند.[۴] حضرت رضا(ع) در ضمن حدیثی این آیه را دلیل بر عصمت پیامبران ذکر کرده‌اند.[۵] البته طبق حدیثی که در بصائر الدرجات از امام صادق(ع) نقل شده و کلینی نیز آن را آورده است، این آیه فقط بت‌پرستی را از انبیاء نفی می‌کند که آن نیز یکی از جنبه‌های عصمت

---

۱. تبیان ۹: ۵۱۰.
۲. مقتضب الاثر: ۱۰.
۳. بقره: ۱۲۴.
۴. عصمة الانبیاء: ۳۳، مواقف: ۳۵۹.
۵. اصول کافی ۱: ۱۹۹.

می‌باشد.[۱]

۸ـ «إِنَّهُم كَانُوا يُسَـٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ»[۲]

خداوند در مورد تعدادی از پیامبران فرموده است که آنها در امور خیر به سرعت اقدام می‌کردند. از این آیه به دست می‌آید که آنها هیچ کاری را اگر واجب بوده است ترک نمی‌کردند و هیچ عملی که حرام بوده است مرتکب نمی‌شدند.

و از آنجا که آیه همه «خیرات» را می‌فهماند، بنابراین در همه اعمال واجب و حرام معصوم بوده‌اند. علمای علم اصول فقه تصریح کرده‌اند که اگر کلمهٔ جمعی به وسیله الف و لام معرفه شود، از آن معنای عموم فهمیده می‌شود. در این جا نیز کلمه «الخیرات» یک عام است و همه کارها را شامل می‌شود.[۳]

۹ـ «وَإِنَّهُم عِندَنَا لَمِنَ ٱلۡمُصۡطَفَيۡنَ ٱلۡأَخۡيَارِ»[۴]

خداوند در مورد برخی از پیامبران فرموده است که آنها از جمله کسانی هستند که مورد انتخاب خداوند قرار گرفته‌اند و از نیک‌ها هستند. از آن جا که ممکن است در چنین جمله‌ای استثنا آورده شود که این پیامبران فقط از جنبهٔ خاصی مورد انتخاب قرار گرفته‌اند و فقط در جنبه خاصی از انسان‌های نیک هستند، اکنون که استثنا آورده نشده

---

۱. بصائر الدرجات: ۱۰۸.
۲. انبیاء: ۹۰.
۳. مواقف: ۳۵۹.
۴. ص: ۴۷.

است، معلوم می‌شود از هر جهت مورد انتخاب خداوند واقع شده و از هر جهت نیک هستند. بنابراین، آنها از هر جهت درستکار بوده و معصوم هستند.[۱]

۱۰ـ «إِنَّا نَحنُ نَزَّلنَا ٱلذِّكرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ»[۲] ما خودمان قرآن را نازل کردیم و خودمان آن را حفظ می‌کنیم.

اگر چه محتمل است این آیه فقط مربوط به قرآن باشد ولی از آن جا که در سیاق آیاتی قرار دارد که در مورد انبیای الهی است ممکن است مربوط به همه آنها باشد؛ یعنی وحی را ما فرو می‌فرستیم و خودمان آن را حفظ می‌کنیم و دلیل عصمت وحی در هنگام نزول و تبلیغ است. این عصمت وحی ملازم با عصمت پیامبران در تلقی و ابلاغ وحی است. همین برداشت که خداوند قرآن را از تصرّفات شیطان و غیره حفظ می‌کند تا هیچ کم و زیادی و تحریفی در آن روی ندهد یکی از تفاسیر معتبر این آیه به شمار می‌آید که از ابن‌عباس و قتاده نیز نقل شده است.[۳]

۱۱ـ «لا يَأتيهِ الباطِلُ مِن بَينِ يَدَيهِ وَ لا مِن خَلفِهِ تَنزِيلٌ مِن حَكِيمٍ حَميدٍ»[۴] قرآن کتابی است که باطل از هیچ سو، نه از مقابل و نه از پشت سر راهی به آن ندارد.

---

۱. مواقف: ۳۵۹.
۲. حجر: ۹.
۳. جامع البیان ۱۴: ۱۲، مجمع البیان ۶: ۱۰۵.
۴. فصلت: ۴۲.

این آیه همچون آیه قبل توسط قتاده و سدی مورد استناد قرار گرفته که نه شیطان و نه هیچ کس دیگری یارای دخل و تصرف در کلام الهی را ندارد. بنابراین، آنچه در اختیار ما قرار دارد همانا قرآنی است که بر پیامبر اکرم(ص) نازل شده است و آن حضرت در تلقّی و ابلاغ وحی الهی معصوم بوده است.[۱]

سه دلیل ضمیمه

به نظر می‌رسد آیات دیگری نیز در این بحث قابل استناد می‌باشد که ما در میان تفاسیر و کتب کلامی کسی را که به آن توجه داده باشد نیافتیم، اما دلالت برخی از آنها آن چنان با مبانی مفسرین سازگار است که نمی‌توان ایشان را مخالف این ادله قلمداد کرد. این ادله عبارتند از:

۱۲ـ «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ»[۲] هیچ پیامبری نمی‌تواند آیه‌ای را بدون اجازه خداوند بیاورد.

این آیه که مربوط به همه پیامبران است، دلیل بر عصمت پیامبران در تلقی و ابلاغ وحی الهی است.

۱۳ـ آیات تحدی مثل: «وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ»[۳] اگر در تردید هستید نسبت به آن چه ما آن را بر بندهٔ خویش فرستادیم، سوره‌ای شبیه آن بیاورید.

این آیه و آیات مشابه که قرآن را یکی از معجزات الهی معرفی

---

۱. جامع البیان ۲۴: ۱۵۵، تبیان ۹: ۱۳۰.
۲. غافر: ۷۸.
۳. بقره: ۲۳.

میکند دلیل این است که قرآن در نزول و ابلاغ مصون از خطا و اشتباه است و دلیل بر عصمت پیامبر اکرم(ص) در مقام تلقی و ابلاغ وحی می‌باشد.

البته یکی از تفاوت‌های آیات تحدی با دیگر آیات این است که از منظر برون دینی به مسأله وحی و قرآن نگاه شده است و راه تحقیق در صحّت و سقم ادعای پیامبر را برای همگان گشوده است. همین نکته در استدلال بعدی نیز وجود دارد.

۱۴- «أَفَلَا یَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَو كَانَ مِن عِندِ غَیرِ ٱللَّهِ لَـوَجَدُوا فِـیهِ ٱخْتِلَـٰفاً كَثِیراً»[۱] آیا در قرآن دقت نمی‌کنند، اگر قـرآن از جـانب غـیر خداوند بود، در آن اختلاف بسیار زیادی پیدا می‌کردند.

این آیه نیز دلیل بر صحت استناد قرآن به خداوند است و حکایت از عصمت پیامبر اکرم(ص) در تلقی و ابلاغ وحی دارد. البته خواننده محترم توجه دارد که این آیه در عین حال ممکن است یکی از آیـات مخالف عصمت از خـطا بـه حسـاب آیـد زیـرا مـی‌توان از آن چـنین برداشت کرد که اگر پیامبر خودش می‌خواست قرآن را بیافریند مـثل همه انسان‌های دیگر، از عهده آن بر نمی‌آمد و در آن اختلاف بسیار مشاهده می‌شد (پاسخ بـه اشکـالات مـربوط بـه آیـاتی کـه بـرای رد عصمت انبیاء مورد استفاده قرار گرفته است در مقاله جداگانه‌ای ارائه خواهد شد).

---

۱. نساء: ۸۲.

گروه دوم

آیات غیر مستقیم در اثبات عصمت، یعنی آیاتی که به کمک یکدیگر عصمت انبیا را اثبات می‌کند. به تعبیری، از نتایج و لوازم این آیات نکاتی استفاده می‌شود که با عدم عصمت پیامبران منافات دارد. اگر با نگاه منطقی به این استدلال‌ها نظاره کنیم، می‌یابیم که در این ادله قرآنی، از برهان خلف استفاده شده است و در مقدمات این ادله چنین فرض شده است: اگر پیامبران معصوم نباشند، چنین نتیجه می‌شود که.... اما این نتیجه با توجه به آیات قرآن کریم باطل است. بنابراین، پیامبران معصوم هستند.

این ادله به‌طور عمده در دو کتاب فخر رازی به صورت خیلی خلاصه آمده است[۱] و دیگران تحت تأثیر وی به طرح این ادله پرداخته‌اند. واضح است که در این استدلال‌ها خدشه‌ها و اشکالاتی مطرح است و برخی از متکلمین نسبت به اصل استدلال یا مقدار دلالت این ادله اشکالاتی را مطرح کرده‌اند که ما از ذکر آنها خودداری می‌کنیم[۲] و فقط به نقل آیاتی که قابلیت استناد در این بحث را دارند می‌پردازیم و اظهار نظر، قبول و رد آنها را بر عهده محققین محترم می‌گذاریم.

۱ـ مقدمه اول: اگر از پیامبران گناه صادر شود، وضعیت آنها درباره

---

۱. عصمة الانبیاء: ۲۸، براهین ۲: ۴۸.
۲. ر.ک. شرح مواقف ۸: ۲۶۷، شرح مقاصد ۵: ۵۲، ارشاد الطالبین: ۳۰۲.

مورد مذمت قرار گرفتن دنیایی و عقاب اخروی بدتر از حال گناه‌کاران عادی می‌باشد.

مقدمه دوم: در حالی که پیامبران از میان همگان برگزیده شده‌اند و مقامی برتر از دیگران نزد باری تعالی دارند.

دلیل مقدمه اول: از آیاتی که در توبیخ زنان پیامبر اکرم(ص) وارد شده و به آنها تذکر داده تا بدانند که مقام آنها به‌طوری است که بیشتر از دیگران مورد مؤاخذه واقع می‌شوند، فهمیده می‌شود که هر کسی نعمت‌های بیشتری در اختیار داشته باشد اگر بر خلاف مقتضای آن عمل کند، بیشتر مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد. در یک آیه فرموده است: «یَـٰنِسَآءَ ٱلنَّبِیِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ»[1] ای زنان پیامبر شما مثل دیگر زنان نیستید، و به دنبال آن متذکر تعدادی از واجبات و محرمات می‌شود. در آیه دیگری می‌فرماید: «یَـٰنِسَآءَ ٱلنَّبِیِّ مَن یَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَـٰحِشَةٍ مُّبَیِّنَةٍ یُضَـٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَیۡنِ»[2] ای زنان پیامبر، هر کدام از شما که گناه آشکاری مرتکب شود، عذاب او دو برابر اضافه خواهد شد. سپس می‌فرماید که اگر هر عمل صالحی هم مرتکب شوند، ثواب آن دو برابر خواهد بود. از این تعبیرات استفاده شده است که پیامبران که برخوردار از بزرگ‌ترین نعمت الهی یعنی نعمت نبوت و رسالت هستند بیشتر مورد مؤاخذه واقع می‌شوند.

دلیل مقدمهٔ دوم: خداوند مطابق آیه‌ای از قرآن پیامبران را از میان

---

۱. احزاب: ۳۲.
۲. احزاب: ۳۰.

دیگر مردمان برگزیده و انتخاب کرده است تا حامل پیام وحی باشند. چنانچه در میان ادله مستقیم قرآنی گذشت که می‌فرماید: «وَإِنَّهُم عِندَنَا لَمِنَ ٱلمُصطَفَينَ ٱلأَخيَارِ»[1] و آیاتی دیگر از این قبیل. از این آیات استفاده می‌شود که وضعیت و حال پیامبران نسبت به دیگر انسان‌های عادی بهتر است و به همین جهت که به خداوند نزدیک‌ترند مورد لطف الهی واقع شده‌اند.

در نتیجه این دو مقدمه به‌دست می‌آید که پیامبران باید از نظر انجام گناهان چه صغیره یا کبیره معصوم باشند.

۲ـ مقدمهٔ اوّل: عده‌ای هستند که فریب شیطان را نخورده، مرتکب معصیت نمی‌شوند.

مقدمهٔ دوّم: اگر کسی فریب شیطان را بخورد و مرتکب معصیت شود، پست‌تر است نزد خداوند از کسی که فریب نمی‌خورد.

مقدمهٔ سوّم: انبیاء پست‌تر از دیگران نیستند.

دلیل مقدمهٔ اوّل: آیه قرآن دربارهٔ ابلیس می‌فرماید: «وَلَقَد صَدَّقَ عَلَيهِم إِبلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقاً مِّنَ ٱلمُؤمِنِينَ»[2] ابلیس گمان خود را دربارهٔ آنها صادق یافت که از او پیروی کنند، پس آنها پیروی کردند مگر گروهی از مؤمنین.

دلیل مقدمه دوّم: آیه «إِنَّ أَكرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتقَـٰكُم»[3] با ارزش‌ترین

---

۱. ص: ۴۷.
۲. سبأ: ۲۰.
۳. حجرات: ۱۳.

شما نزد خداوند، با تقواترین شما است، پس ملاک قرب به خداوند تقوا و پرهیز از گناهان است.

دلیل مقدّمهٔ سوم: در ذیل استدلال سابق بیان شد که پیامبران از میان امت‌ها برگزیده شده‌اند و از همه افضل می‌باشند.

۳ـ مقدمه اوّل: انبیاء اگر مرتکب معصیت شوند از حزب شیطان هستند.

مقدمهٔ دوّم: عده‌ای از مکلّفین از حزب اللّه هستند.

مقدمه سوّم: کسی که از حزب الله است افضل از کسی است که از حزب شیطان است.

مقدمه چهارم: کسی افضل از انبیاء نیست.

دلیل مقدمه اوّل روشن است زیرا کسی که گناه می‌کند از شیطان پیروی کرده و شیطان بر او مسلط است.

دلیل مقدمهٔ دوّم: طبق آیات قرآن هر مکلّفی یا از حزب شیطان است یا از حزب الله و تعدادی از مکلّفین با صفات و ویژگی‌های مشخص از حزب الله هستند.[1]

دلیل مقدمهٔ سوّم نیز از مفاد همان آیات مذکور به دست می‌آید زیرا در مورد حزب الله می‌فرماید: «رَضِیَ اللهُ عَنهُم وَ رَضُوا عَنهُ»آنها از خداوند راضی هستند و خدا نیز از ایشان راضی است.

دلیل مقدمه چهارم نیز در ضمن استدلال اوّل بیان شد. در نتیجه

---

۱. مجادله: ۱۹ و ۲۳.

پیامبران از ارتکاب معاصی معصوم هستند.

۴ـ مقدمه اوّل: اگر پیامبر مرتکب گناه شود، شهادت او مورد قبول واقع نمی‌شود.

مقدمه دوّم: شهادت پیامبران مورد قبول است.

دلیل مقدمهٔ اوّل: هر کسی اگر مرتکب گناه شود، فاسق است و مطابق آیهٔ قرآن نمی‌توان به خبر او اعتماد کرد: «إِن جَآءَكُم فَاسِقُ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا»[۱] اگر فاسقی برای شما خبری آورد در مورد آن تحقیق کنید، یعنی سخن او را نپذیرید. پیامبران نیز از این قاعده مستثنی نیستند و اگر مرتکب گناه شوند فاسق بوده و شهادت ایشان ردّ می‌شود.

دلیل مقدمهٔ دوّم: مطابق آیه قرآن شهادت پیامبران در مورد امّت خویش پذیرفته می‌شود و شهادت پیامبراکرم(ص) نه تنها در مورد امّت خویش بلکه در مورد امّت‌ها و پیامبران سابق نیز مقبول است: «فَكَيفَ إِذَا جِئنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئنَا بِكَ عَلَىٰ هَـٰؤُلَاءِ شَهِيداً»[۲] یعنی حال ایشان چگونه است هنگامی که از هر امّتی کسی را برای شهادت در اعمال آنها می‌آوریم و تو ای پیامبر بر همهٔ آنها شاهد هستی. مطابق این آیه شهادت انبیاء نزد خداوند مقبول است، بنابراین از هر گناهی مبرّا هستند.

بلکه از این آیه چنین به دست می‌آید که پیامبران از سهو و نسیان و کذب و غیره نیز مبرّا هستند، بلکه شاید علم کامل بر اعمال امّت و

---

۱. حجرات: ۶.
۲. نساء: ۴۱.

اعمال علنی و نهانی آنها نیز مطابق این آیه قابل استفاده باشد. علاوه بر این استدلال، ممکن است مقدمهٔ اوّل این دلیل را با مقدمات دلیل قبل ضمیمه کرده و استدلال دیگری چنین به دست می‌آوریم:

اگر پیامبران مرتکب معصیت شوند، شهادت ایشان مردود است. چون شهادت مؤمنین از مردم عادی مقبول است، بنابراین حال پیامبران بدتر از حال مؤمنین خواهد بود. در حالی که پیامبران افضل از همه امّت هستند چه فاسق و چه عادل و مؤمن. بنابراین، پیامبران مرتکب معصیت نمی‌شوند.

۵ ـ مقدمهٔ اول: اگر پیامبران مرتکب معصیت شوند، باید آنها را از این عمل بازداشت.

مقدمهٔ دوّم: باز داشتن شخص از انجام عمل باعث آزار و اذیت او است.

مقدمهٔ سوّم: اذیت پیامبران جایز نیست و نباید آنها را اذیت کرد.

دلیل مقدمهٔ اوّل: اگر کسی مرتکب معصیت شود مطابق ادلّه امر به معروف و نهی از منکر واجب است او را از انجام معصیت باز داشت چنان‌چه فرموده است: «وَلتَكُن مِنكُم أُمَّةٌ يَدعُونَ إِلَى ٱلخَيرِ وَيَأمُرُونَ بِالمَعروفِ وَيَنهَونَ عَنِ ٱلمُنكَرِ»[1] باید از میان شما گروهی باشند که به کار خیر دعوت کنند و امر به معروف و نهی از منکر نمایند.

مقدمهٔ دوّم یعنی این که باز داشتن شخص از انجام کار بد باعث

---

۱. آل عمران: ۱۰۴.

ایذاء و آزار او است یک سخن واضح و روشن است زیرا هر کسی می‌خواهد مطابق اختیاری که دارد عمل کند. اگر بخواهند آزادی او را در انجام کارها محدود کنند ناراحت شده و اذیت می‌شود. پس، اگر بخواهند پیامبر را از کاری که انجام می‌دهد باز دارند، موجب اذیت او است.

دلیل مقدمه سوّم: امّا اینکه آزار و اذیت پیامبر حرام است به دلیل آن‌که در مورد پیامبران مختلف چنین نکته‌ای آمده است. مثلاً در مورد حضرت موسی و رسول اکرم(ص) فرموده است: «يَٰأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لَاتَكُونُوا كَالَّذِينَ ءَاذَوا مُوسَىٰ»[1] ای کسانی که ایمان دارید، شما مثل کسانی که موسی را اذیت کردند نباشید؛ یعنی هم اذیت کردن حضرت موسی(ع) و هم اذیت کردن نسبت به پیامبراکرم(ص) حرام است. آیات دیگری نیز درباره اذیت پیامبران وارد شده است.

علاوه بر موارد جزئی‌ای که در ضمن آیات قرآن کریم ذکر شده است، شاید از آیهٔ «إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنيَا وَ أَخِرَةِ»[2] یک حکم کلی مربوط به همه انبیاء استفاده شود که آزار رسول خدا همیشه حرام است. در نتیجه این دلیل، به دست می‌آید که پیامبران مرتکب گناه نخواهند شد.

۶ ـ مقدمهٔ اوّل: اگر پیامبران مرتکب معصیت شوند، تبعیت از آنها جایز نیست.

---

۱. احزاب: ۶۹.
۲. احزاب: ۵۷.

مقدمهٔ دوّم: تبعیت از پیامبران بر مردم آن دوران و پیروان آنها واجب است.

دلیل مقدمهٔ اوّل: این مسأله از واضحات است که آدمیان وقتی مکلّف به اعمالی شدند باید به آن عمل کنند. هنگامی که خداوند عملی را ممنوع کرد و در مقابل انجام آن عقاب قرار داد، بر همه لازم است از انجام آن بپرهیزند. از آنجا که یک عمل نمی‌تواند هم مورد امر خداوند واقع شود و هم مورد نهی الهی باشد، پس اگر پیامبری مرتکب معصیتی شد، مکلفین که از جانب خداوند ممنوع بوده‌اند، نباید از پیامبر پیروی کرده و باید آن عمل را ترک کنند. پس تبعیت از پیامبر جایز نیست.

دلیل مقدمه دوّم: خداوند در مورد برخی از پیامبران و از جمله در مورد پیروی از رسول اکرم(ص) آیات مختلفی را نازل فرموده است. برای مثال دربارهٔ حضرت ابراهیم می‌فرماید: «إِنِّی جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً»[1] من تو را برای مردمان امام یعنی پیشوا قرار دادم. امام کسی است که مردم از او پیروی می‌کنند، چنانچه حضرت ابراهیم(ع) می‌فرماید: «فَمَن تَبِعَنِی فَإِنَّهُ مِنِّی»[2] هر آن که از من پیروی کند،از من است. دربارهٔ حضرت هارون نیز چنین آمده است: «فَاتَّبِعُونِی وَأَطِیعُوا أَمرِی»[3] از من پیروی و دستور مرا اطاعت کنید. دربارهٔ حضرت

---

۱. بقره: ۱۲۴.
۲. ابراهیم: ۳۶.
۳. طه: ۹۰.

رسول‌اکرم(ص) می‌فرماید: «قُل إِن كُنتُم تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى»[۱] بگو اگر خداوند را دوست دارید از من تبعیت کنید، چنانچه می‌فرماید:«فَـَٔامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلأُمِّيِّ ٱلَّذِى يُؤمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِ وَٱتَّبِعُوهُ»[۲] و دیگر آیاتی که وجوب اطاعت از رسول را می‌فهماند.[۳]

از مهمترین آنهاکه ممکن است یک حکم کلّی از آن استفاده شود آیه‌ای است که فرموده: «قَالَ يَـٰقَومِ ٱتَّبِعُوا ٱلمُرسَلِينَ»[۴] و دلیل بر کلّی بودن این حکم آن است که خداوند هیچ قیدی بر آن نزده و مخالفتی با آن ننموده است. از همه این آیات روشن‌تر برای اثبات وجوب اطاعت از پیامبران آیه‌ای است که می‌فرماید:«وَمَا أَرسَلنَا مِن رسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذنِ ٱللَّهِ»[۵] ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر برای آن‌که به اذن خداوند مورد اطاعت قرار گیرد.

تذکّر: عده‌ای برای اثبات عصمت انبیاء به آیهٔ مذکور تمسک کرده‌اند و می‌گویند: اگر اطاعت از پیامبران به‌طور مطلق واجب است، معلوم می‌شود پیامبران از گناه و خطا معصوم هستند. به تعبیری اطلاق آیات وجوب اطاعت از پیامبران دلیل بر این است که آنها افرادی معصوم هستند. برای کسانی که با علم منطق آشنایی دارند روشن است که این استدلال مطابق همین دلیل غیر مستقیم قرآنی است که

---

۱. آل عمران: ۳۱.
۲. اعراف: ۱۵۸.
۳. آل عمران: ۳۳، نساء: ۵۹، مائده: ۹۲، انفال: ۲۰، ۴۶ و غیره.
۴. یس: ۲۰.
۵. نساء: ۶۴.

ذکر شده و نمی‌توانیم آن را دلیل جداگانه‌ای محسوب کنیم.

۷ ـ مقدمهٔ اول: کسی که مرتکب معصیت نمی‌شود برتر از کسی است که مرتکب معصیت می‌شود.

مقدمه دوّم: ملائکه مرتکب معصیت نمی‌شوند.

مقدمه سوّم: انبیاء از ملائکه برترند یا ملائکه از انبیاء برتر نیستند.

با ترتیب دادن این مقدمات سه گانه به دست می‌آید که کسی که مرتکب معصیت نمی‌شود مثل ملائکه از کسی که مرتکب معصیت می‌شود برتر است. چون ملائکه برتر از انبیاء نیستند، پس انبیاء مرتکب معصیت نمی‌شوند.

دلیل مقدمهٔ اوّل: آیهٔ «إِنَّ أَكرَمَكُم عِندَ ٱللَّهِ أَتقَيكُمْ»[1] گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شما است.

دلیل مقدمهٔ دوّم: دربارهٔ ملائکه فرموده است: «لايَعصُونَ ٱللَّهَ مَا أَمَرَهُم وَيَفعَلُونَ مَا يُؤمَرُونَ»[2] خداوند را در آنچه می‌فرماید عصیان نمی‌کنند و آنچه به آنها دستور داده شود انجام می‌دهند.

دلیل مقدمه سوّم: آیه‌ای است که در مورد تعداد زیادی از انبیاء می‌فرماید: «وَكُلّاً فَضَّلنَا عَلَى ٱلعَـٰلَمِينَ»[3] و همه پیامبران را بر همه عالمین فضیلت بخشیدیم که حاکی از برتری انبیاء نسبت به مردمان و ملائکه است. آیه ۳۲ سورهٔ دخان نیز می‌فهماند که از میان همه عالمین

---

۱. حجرات: ۱۳.
۲. تحریم: ۶.
۳. انعام: ۸۶.

(یعنی آنها که تعقّل می‌کنند) پیامبران برگزیده شده‌اند.

چند دلیل ضمیمه

۸ ـ چند دلیل هم افق مطرح است که با مقدمات مشابه ارائه می‌شود، این ادله در کتب کلامی مورد توجه قرار نگرفته است:

الف ـ مقدمهٔ اول: اگر پیامبران مرتکب گناه شوند، ظالم هستند.

مقدمهٔ دوّم: خداوند ظالمین را هدایت نمی‌کند.

مقدمهٔ سوّم: خداوند پیامبران را هدایت می‌کند.

روشن است که قیاس ساخته شده از مقدمهٔ دوّم و سوّم قیاس شکل ثانی است.

دلیل مقدّمه اول: ظلم از مفاهیمی است که هم در مورد ستم نسبت به دیگران صدق می‌کند و هم در مورد کسی که مرتکب گناه می‌شود. چنین شخصی را به این دلیل «ظالم» می‌خوانند که به خویش ظلم کرده است. در قرآن می‌خوانیم: «فَمِنهُمْ ظَالِمٌ لِنَفسِهِ»[1] بعضی از بندگان ما به خویش ظلم می‌کنند. همچنین فرموده است: «وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ»[2] هر کسی از حدود الهی تجاوز کند مرتکب ظلم شده است. از آن جا که تعبیر «ظلم» هم برای ارتکاب گناه و هم در مورد تعدّی به دیگران و هم برای نسبت دادن کذب به خداوند[3] و هم

---

۱. فاطر: ۳۲.
۲. بقره: ۲۲۹.
۳. آل عمران: ۹۴.

دربارهٔ کفر ورزیدن[۱] به کار می‌رود، پس پیامبران به مقتضای این دلیل از کفر و کذب در تبلیغ و هر گناهی پاک هستند.

دلیل مقدمه دوّم: آیهٔ «وَٱللَّهُ لَایَهْدِی ٱلقَومَ ٱلظَّـٰلِمِینَ»[۲] خداوند گروه ظالمین را هدایت نمی‌کند. آیات مشابه دیگری نیز در این باره وجود دارد.

دلیل مقدمه سوّم: آیه «وَهَدَینَـٰهُم إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّستَقِیمٍ»[۳] می‌باشد که در مورد انبیای الهی آمده است. آیات مشابه دیگری نیز وجود دارد که هدایت انبیاء را بیان کرده است.

ب ـ مقدمهٔ اوّل: اگر پیامبران مرتکب گناه شوند، ظالم هستند.

مقدمه دوّم: خداوند به ظالمان کمک نمی‌کند.

مقدمه سوّم: خداوند پیامبران را کمک می‌کند.

دلیل مقدمهٔ دوّم: آیاتی از قبیل «وَمَا لِلظَّـٰلِمِینَ مِن نَّصِیرٍ»[۴] ظالمین هیچ کمک کاری ندارند، و آیات دیگری به همین مضمون.

دلیل مقدمهٔ سوّم: آیات متعددی کمک به پیامبران را اثبات می‌کند، از قبیل آیه «وَلَقَد کُذِّبَت رُسُلٌ مِّن قَبلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا کُـذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَتاهُم نَصرُنَا»[۵] هر آینه پیامبران قبل از تو تکذیب شدند، پس صبر کردند و مورد آزار قرار گرفتند تا آن‌که کمک ما به آنها رسید.

---

۱. بقره: ۲۵۴.
۲. آل عمران: ۸۶.
۳. انعام: ۸۷.
۴. حج: ۷۱.
۵. انعام: ۳۴.

در پرتوی این ادله که از ملازمات میان آیات قرآن کریم بدون استفاده از مقدمات عقلی و خارجی به دست می‌آید، می‌توان عصمت پیامبران را نتیجه گرفت. بیان شد که این استدلال‌ها در کتب کلامی مورد استناد قرار نگرفته است اگرچه استدلال مشابهی که به عنوان دومین دلیل گروه سوم آورده‌ایم در کتب کلامی موجود است.

از این قبیل، می‌توان به «مفلح» نبودن ظالمین، «محبوب خدا» نبودن، شمول «ضلالت» نسبت به ظالمین، عدم شمول «دلالت» الهی نسبت به ظالمین اشاره کرد، و از مقابله میان انبیاء و ظالمین نیز می‌توان به دست آورد که ایشان از مجموعهٔ ظالم‌ها به حساب نمی‌آیند و اگر مرتکب معاصی باشند ظالم بوده و مقابله معنی ندارد. همه این مقدمات و خد وسط‌ها را می‌توان به کمک آیات قرآن اثبات کرد و از جمله ادله گروه دوم برشمرد.

گروه سوم

آیاتی که به کمک مقدمات دیگر نتیجه می‌دهد. این آیات به تنهایی یا به انضمام آیات دیگری از قرآن کریم قابل استناد نبوده بلکه به کمک ادله‌ای عقلی یا اجماع، عصمت انبیاء را می‌فهماند. به تعبیر بهتر به کمک این آیات و به روش برهان خلف می‌توان استدلالی را بر اثبات عصمت انبیا فراهم کرد. این ادله عبارتند از:

۱ ـ مقدمهٔ اوّل: اگر پیامبران مرتکب معصیت شوند، وعدهٔ عذاب الهی دربارهٔ آنها صادق می‌شود.

مقدمه دوّم: پیامبران گرفتار عذاب الهی نیستند.

دلیل مقدمهٔ اوّل: در آیات بسیاری از قرآن وعده عذاب برای کسانی که از دستورات الهی سرپیچی کنند، آمده است. از آن جمله است: «وَمَن يَعصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَداً»[۱] هر آن‌که عصیان خداوند و پیامبرش کند، آتش جهنّم برای او است و در آن تا ابد باقی خواهد ماند و آیهٔ «وَمَن يَعصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدخِلهُ نَاراً»[۲] هر کسی خداوند و رسولش را عصیان کند و از حدود الهی تجاوز کند، خداوند او را به آتش اندازد.

دلیل مقدمه دوّم: به عقیدهٔ تعدادی از متکلمین اجماع امت بر این است که پیامبران گرفتار عذاب الهی نیستند. متکلمینی که به این دلیل تمسک کرده‌اند بیان نکرده‌اند که چگونه این اجماع را به دست آورده‌اند.[۳] به نظر می‌رسد اگر اجماعی در این مسأله باشد غیر از اصل اجماع امّت بر عصمت انبیاء چیز دیگری نباشد زیرا گروهی عقیده دارند اجماع امّت بر این است که پیامبران از هر گناهی که موجب عذاب الهی گردد مبرّا هستند. در نتیجهٔ وجود این اجماع همه کسانی که به طریقی با این نظر مخالفند از جرگه مسلمانان خارج بوده و حکم به کفر آنها می‌شود.

---

۱. جن: ۲۳.
۲. نساء: ۱۴.
۳. ر.ک. عصمة الانبیاء: ۲۹، براهین ۲: ۴۶، مواقف: ۳۵۹، شرح مقاصد ۵: ۵۱.

۲ ـ مقدمه اوّل: اگر پیامبران مرتکب گناه شوند، ظالم هستند.

مقدمه دوّم: هر کسی ظالم است مورد لعنت خداوند است.

مقدمه سوّم: پیامبران مورد لعنت خداوند نیستند.

بیان شد که قیاس ساخته شده از مقدمهٔ دوّم و سوّم قیاس شکل ثانی است.

دلیل مقدّمه اول: در آخرین دلیل گروه دوم گذشت که ظلم از مفاهیمی است که هم در مورد ستم نسبت به دیگران صدق می‌کند و هم در مورد کسی که مرتکب گناه می‌شود. چنین شخصی را به این دلیل «ظالم» می‌خوانند که به خویش ظلم کرده است. در قرآن می‌خوانیم: «فَمِنهُم ظَالِمٌ لِّنَفسِهِ»[۱] بعضی از بندگان ما به خویش ظلم می‌کنند. همچنین فرموده است: «وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّـهِ فَأُولَـٰئِكَ هُـمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ»[۲] هر کسی از حدود الهی تجاوز کند مرتکب ظلم شده است. از آنجا که تعبیر «ظلم» هم برای ارتکاب گناه و هم در مورد تعدّی به دیگران و هم برای نسبت دادن کذب به خداوند[۳] و هم دربارهٔ کفر ورزیدن[۴] به کار می‌رود، پس پیامبران به مقتضای این دلیل از کفر و کذب در تبلیغ و هر گناهی پاک هستند.

دلیل مقدمه دوّم: «أَلَا لَعنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّـٰلِمِينَ»[۵] آگاه باشید که لعنت

---

۱. فاطر: ۳۲.
۲. بقره: ۲۲۹.
۳. آل عمران: ۹۴.
۴. بقره: ۲۵۴.
۵. هود: ۱۸.

خداوند بر ظالمین است. «فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَينَهُم أَن لَعنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ»[۱] مؤذّنی در میان اهل جهنم ندا می‌دهد که لعنت خداوند بر ظالمین است.

دلیل مقدمه سوّم: برخی ادعای اجماع امّت را دارند که پیامبران مورد لعنت خداوند قرار نمی‌گیرند چنانچه در دلیل سابق گذشت.

در نتیجهٔ این دلیل پیامبران از هر گناه و لغزشی معصوم هستند.

۳ ـ مقدمه اوّل: اگر پیامبران مرتکب معصیت شوند، از جمله کسانی هستند که برخلاف موعظه و نصایح خود عمل می‌کنند.

مقدمه دوّم: پیامبران از جمله افرادی نیستند که برخلاف موعظه خویش عمل کنند.

دلیل مقدمهٔ اوّل روشن است زیرا پیامبران به واجبات امر می‌کنند و از انجام گناهان نهی می‌کنند و به تبلیغ دین خدا می‌پردازند، اگر خود مرتکب گناه شوند از جمله واعظانی خواهند بود که به گفتار خود عمل نمی‌کنند و مردم را به راهی راهنمایی می‌کنند که در عمل از آن سر می‌پیچند.

دلیل مقدمهٔ دوّم: جرجانی می‌گوید که اجماع داریم که پیامبران جزو چنین دسته‌ای نیستند.[۲] و تفتازانی این اجماع را مستند کرده است به این که چنین عملی از بزرگترین منفّرات است و پیامبران از هر

---

۱. اعراف : ۴۴.
۲. شرح مواقف ۸: ۲۶۶.

عمل نفرت آوری مبرّا هستند.[۱] فخر رازی نیز ادعا می‌کند که اگر پیامبران چنین باشند، مرتکب بدترین قبایح شده‌اند.[۲] و در عین حال به آیاتی از قرآن کریم تمسک کرده‌اند که خداوند با ملامت و توبیخ برخورد کرده است با کسانی که برخلاف آنچه موعظه می‌کنند رفتار نمایند، از قبیل آیهٔ «یَـٰأَیُّهَا ٱلَّذِینَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَاتَفعَلُونَ* کَبُرَ مَقتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَاتَفعَلُونَ»[۳] ای کسانی که ایمان آورده‌اید چرا آنچه را به آن عمل نمی‌کنید، می‌گویید. گناه بزرگی است که چیزی را بگویید که به آن عمل نمی‌کنید و آیهٔ «أَتَأمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِالبِرِّ وَتَنسَونَ أَنفُسَکُم وَأَنتُم تَتلُونَ ٱلکِتَـٰبَ أَفَلَاتَعقِلُونَ»[۴] آیا مردم را به نیکی فرمان می‌دهید و خود را فراموش می‌کنید در حالی که کتاب خدا را تلاوت می‌کنید، آیا تعقّل نمی‌کنید!؟ مطابق این آیات برخلاف نصیحت عمل کردن کاری بسیار ناپسند شمرده شده است.

فخررازی علاوه بر این آیات به کلام حضرت شعیب(ع) تمسک کرده است[۵] که خطاب به قوم خویش که او را متّهم کرده بودند می‌خواهد با نصیحت قوم خویش سودجویی کند فرموده است: «وَمَآ أُرِیدُ أَن أُخَالِفَکُم إِلَیٰ مَآ أَنهَـٰکُم عَنهُ»[۶] من نمی‌خواهم با کاری که شما را

---

۱. شرح مقاصد ۵: ۵۱.
۲. عصمة الانبیاء: ۳۰، براهین ۲: ۴۷.
۳. صف: ۲ ـ ۳.
۴. بقره: ۴۴.
۵. عصمة الانبیاء: ۳۰.
۶. هود: ۸۸.

از آن نهی کرده‌ام با شما مخالفت کرده باشم و خودم به آنچه شما را نهی کرده‌ام متمایل شوم.

۴ ـ مقدمه اول: اگر پیامبران مرتکب گناه شوند، از جمله حزب شیطان هستند.

مقدمه دوّم: هر کسی از حزب شیطان است، خسران کرده است.

مقدمه سوّم: پیامبران خسران نکرده‌اند.

دلیل مقدمه اوّل روشن است، هر که از شیطان پیروی کند از حزب شیطان است.

دلیل مقدمه دوّم آیهٔ «أَلَا إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَـٰنِ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ»[1] می‌باشد. ممکن است نیازی به دو مقدمهٔ مذکور نباشد بلکه چنین بیان شود: اگر پیامبران مرتکب معصیت شوند یا از انجام تکالیف الهی سر باز زنند در روز قیامت وزنه اعمالشان سبک خواهد بود، و کسانی که در روز قیامت وزنه اعمالشان سبک باشد خسران کرده‌اند زیرا در آیه‌ای آمده است «وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَـٰئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم»[2] هر که در روز قیامت وزنه اعمالش سبک باشد، از زیانکاران است. در نتیجه گناهکاران زیان کرده‌اند.

دلیل مقدّمه سوّم: تفتازانی می‌گوید شکی نیست که پیامبران جزو خاسرین نمی‌باشند،[3] و جرجانی می‌گوید اگر از خسران کنندگان

---

۱. مجادله: ۱۹.
۲. اعراف: ۹.
۳. شرح مقاصد ۵: ۵۲.

باشند، حالشان از زهّاد معمولی که داخل در مفلحین هستند بدتر خواهد بود و شکی نیست که چنین نمی‌شود.[1]

بنابراین، صحت مقدمه سوّم یا به کمک اجماعی که تفتازانی ادعا کرده است مشخص می‌شود یا به کمک چند مقدّمه که از کلام جرجانی به دست می‌آید:

مقدمه اوّل: زهاد مؤمنین از مفلحین هستند.

مقدمه دوّم: خاسرین از مرتبهٔ پایین‌تری نزد خداوند نسبت به مفلحین برخوردارند.

مقدمه سوّم: پیامبران از هیچ کس در نزد خداوند پایین‌تر نیستند.

دلیل مقدمهٔ اوّل آن است که در آیات بسیاری مؤمنین از جمله مفلحین شمرده شده‌اند چنانچه می‌فرماید: «قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ».[2]

دلیل مقدمه دوّم آیات ۱۹ تا ۲۳ سورهٔ مجادله است که قبلاً گذشت و دربارهٔ حزب شیطان که خاسرند و حزب الله که مفلحند نازل شده است و حزب الله در نزد خداوند برتر از حزب شیطان هستند.

دلیل مقدمه سوّم همان است که در اولین دلیل غیر مستقیم قرآنی بیان شد که پیامبران برگزیدگان از میان امّت‌ها هستند.

در پایان لازم است تذکر داده شود که بحث پیرامون این ادله در کتب کلامی و تفسیری شیعه و اهل سنت وجود دارد که برای اطلاع بیشتر خوانندگان، نام کتبی که در این زمینه به تحقیق دانش‌پژوهان

---

۱. شرح مواقف ۸: ۲۶۷.
۲. مؤمنون: ۱.

کمک می‌کند درکتاب‌شناسی این مقاله آورده‌ایم.

منابع

۱ـ قرآن کریم
۲ـ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغة، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، داراحیاءالکتب العربیة، ۱۳۷۸ ق.
۳ـ ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، قاهره، مکتبة الخانجی.
۴ـ ابن جوزی، عبدالرحمن، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ ق.
۵ ـ ابن طاووس، علی بن موسی، جمال الاسبوع بکمال العقل المشروع، مؤسسة الآفاق، ۱۳۷۱ ش.
۶ ـ احمدبن حنبل،مسند احمد، دار صادر، بیروت.
اسماعیل بن کثیر، البدایة والنهایة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۷ـ اسماعیل بن کثیر، تفسیر ابن کثیر(تفسیر القرآن العظیم)، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۸ ـ اشعری، علی بن‌اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۹ـ ایجی، عبدالرحمان، المواقف، بیروت، عالم الکتب.
۱۰ـ بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مکتبة آیة...المرعشی، ۱۴۰۶ ق.
۱۱ـ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة، بیروت، دار الآفاق الجدیدة، ۱۹۷۷ م.

۱۲ـ ترمذی، محمدبن عیسی، سنن الترمذی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ ق.
۱۳ـ تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفیة، بیروت.
۱۴ـ تفتازانی، مسعودبن‌عمر، شرح‌المقاصد، تصحیح عبدالرحمان عمیرة، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹ ق.
۱۵ـ ثعالبی، عبدالرحمن، تفسیر الثعالبی(جواهر الحسان فی تفسیر القرآن)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۶ـ جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۰ ش.
۱۷ـ جوهری، احمد بن عیاش، مقتضب الاثر فی النص علی الائمة الاثنی‌عشر، قم، مکتبة الطباطبایی.
۱۸ـ حر عاملی، محمد بن حسن، التنبیه بالمعلوم من البرهان علی تنزیه المعصوم عن السهو و النسیان، تصحیح لاجوردی و درودی، قم، مطبعة العلمیة، ۱۴۰۱ ق.
۱۹ـ حلی، حسن بن یوسف، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد،بیروت، دارالصفوة، ۱۴۱۳ ق.
۲۰ـ حلی، حسن‌بن‌یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۱ـ حلی، حسن‌بن‌یوسف، مناهج‌الیقین فی اصول‌الدین، تحقیق محمدرضاانصاری، قم،یاران، ۱۳۷۴ ش.
۲۲ـ حلی، حسن بن یوسف، نهج‌الحق و کشف الصدق، قم، دارالهجرة.
حمیری، ابوسعید بن نشوان، حورالعین، یمن.
۲۳ـ رازی، فخرالدین، البراهین در علم‌کلام، تصحیح محمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ ش.
۲۴ـ رازی، فخرالدین، عصمة الانبیاء، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۱ ق.

۲۵ـ رازی، فخرالدین، المحصول فی علم اصول الفقه، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۲ ق.
۲۶ـ سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، تحقیق محمدباقر انصاری زنجانی، قم، ۱۴۲۰ ق.
۲۷ـ سید مرتضی، علی بن حسین، تنزیه الانبیاء، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۹ ق.
۲۸ـ سید مرتضی، علی بن حسین، الذخیرة.
۲۹ـ سیوری، مقداد، اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة، تبریز، ۱۳۹۶ ق.
۳۰ـ سیوری، مقداد، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، قم، مکتبة آیة...المرعشی، ۱۴۰۵ ق.
۳۱ـ سیوطی، جلال الدین،الدر المنثور،بیروت، دارالفکر.
۳۲ـ سیوطی و محلی،تفسیر الجلالین،بیروت، دارالمعرفة.
۳۳ـ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۴ق.
۳۴ـ صدوق، محمدبن علی،اعتقادات ابن بابویه، ترجمه محمدعلی حسینی، قم، آفتاب، ۱۳۷۱ ق.
۳۵ـ صدوق، محمدبن علی، من لایحضره الفقیه، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳۶ـ طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۳۷ـ طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر،بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۸ـ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۱۵ ق.

۳۹ـ طبری، محمدبن جریر، تاریخ الامم و الملوک، بیروت، مؤسسة الاعلمی.

۴۰ـ طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل آیِ القرآن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.

۴۱ـ طریحی، فخرالدین، تفسیر غریب القرآن الکریم، قم، زاهدی.

طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۴۲ـ عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسة، مصر، مکتبة الوهبة.

۴۳ـ عسقلانی،ابن‌حجر، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفة.

۴۴ـ فضل بن شاذان، الایضاح، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی.

۴۵ـ قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۰۵ ق.

۴۶ـ قواعد العقائد، ضمن کشف الفوائد فی شرح القواعد.

۴۷ـ لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، کتابفروشی اسلامیه.

۴۸ـ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

۴۹ـ مظفر،محمد حسن، دلائل الصدق، قاهره، دار العلم للطباعة، ۱۳۹۶ ق.

۵۰ ـ مفید، محمدبن محمدبن نعمان، اوائل المقالات،تبریز، ۱۳۳۰ ش.

۵۱ ـ نباطی عاملی، علی بن یونس، الصراط المستقیم، المکتبة المرتضویة لاحیاء آثار الجعفریة، ۱۳۸۴ ق.

۵۲ ـ نحاس، ابوجعفر، معانی القرآن، مکة المکرمة، مرکز احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۰۸ ق.

۵۳ ـ نیشابوری، عبدالرحمن(متولی شافعی)، الغنیه فی اصول‌الدین، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۰۶ ق.

۵۴ ـ هندی، علاءالدین علی،کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، مؤسسةالرسالة، ۱۴۰۹ ق.
۵۵ ـ واحدی، علی بن احمد،اسباب نزول الآیات، قاهرة، مؤسسة الحلبی، ۱۳۸۸ ق.

کتاب شناسی

۱ـ رازی، فخرالدین، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲ـ سبحانی،جعفر، الالهیات علی الکتاب و السنة و العقل، تقریر حسن ۳ـ محمد مکی العاملی، بیروت، الدار الاسلامیة، ۱۴۱۰ ق.
۳ـ سید مرتضی، علی بن حسین، تنزیه الانبیاء، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۹ ق.
۴ـ مظفر،محمد حسن، دلائل الصدق، قاهره، دار العلم للطباعة، ۱۳۹۶ ق.
۵ ـ معرفت، محمدهادی، تنزیه انبیاء از آدم تا خاتم، قم، نبوغ، ۱۳۷۴ ش.
۶ ـ یحصبی، قاضی عیاض، الشفا بتعریف حقوق المصطفی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ ق.
۷ـ یوسفیان و...، پژوهشی در عصمت معصومان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷ ش.

بررسی اشکالات قرآنی

بر عصمت انبیاء

یکی از مباحث مهم در علم کلام اسلامی و تفسیر قرآن کریم بررسی اشکالاتی است که پیرامون عصمت انبیاء با استناد بر آیات قرآن ارائه شده است. برخی از آیات مورد استناد واقع شده تا اثبات شود رفتار و عقایدی بر خلاف عصمت از انبیاء صادر شده است مثل کفر، مفاسد اخلاقی، تردید، صدور گناهان، وقوع خطا و نسیان، رفتارهایی برخلاف ایمان، احتمال کذب در تبلیغ، ارتکاب معاصی در کودکی.

در پاسخ بیان شده است که استنادهای مذکور خطا بوده و ناشی از بی توجهی به تفسیر صحیح آیات است. مثلا تکیه بر روایات جعلی، عدم توجه به مفاد جملات شرطیه، نهی از عمل، معنای لغات در عربی، مرجع ضمایر، و عدم توجه به مقصود و هدف آیه باعث شده تا مستشکلین به اشتباه دچار شوند.

مقدمه

در مقاله جداگانه‌ای به بحث پیرامون موضوع عصمت انبیاء و آراء متکلّمان مسلمان درباره آن و آیاتی از قرآن کریم که به کمک آن می‌توان عصمت انبیاء را به اثبات رسانید پرداخته‌ایم. برای تکمیل بحث پیرامون عصمت انبیاء به مدد آیات الهی مناسب است، اشاره‌ای هر چند اجمالی به اشکالاتی داشته باشیم که از سوی مخالفین نظریه عصمت ابراز شده است. این اشکالات با تکیه بر ظاهر ابتدائی تعداد بسیاری از آیات (در حدود ۱۴۰ آیه) بیان گردیده است.

بررسی تفصیلی اشکالات و پاسخ آنها از عهدهٔ یک مقاله کوتاه بر نخواهد آمد، حتی اگر مقاله‌ای را فقط به این موضوع اختصاص دهیم. زیرا در این زمینه کتب مفصل و متعددی به‌طور مستقل به رشته تحریر در آمده است. از آن جمله می‌توان به کتاب: «تنزیه الانبیاء» نوشته سید مرتضی و «عصمة‌الانبیاء» نوشته فخر رازی در دوران قدیم، و «عصمة الانبیاء فی القرآن الکریم» نوشته جعفر سبحانی و «پژوهشی در عصمت معصومان(ع)» نوشته یوسفیان و شریفی در دوران معاصر اشاره کرد.

نگارنده در نظر دارد به صورت کوتاه، خلاصه‌ای از اشکالات

قرآنی و پاسخ آنها را دربارهٔ عصمت انبیاء ذکر کند تا راهگشای مراجعه محققین به متون اصلی این بحث گردد.

زمینه‌های مورد اشکال

آیات مورد استناد در ردّ عصمت انبیاء به چند دسته تقسیم می‌شوند زیرا هر کدام از آنها جنبه‌ای از جنبه‌های عصمت را در مورد اشکال و تردید قرار می‌دهند.[1]

۱ ـ عدم عصمت

از برخی آیات عدم عصمت به‌طور کلّی استفاده می‌شود چنانچه در آیهٔ مربوط به افسانه غرانیق آمده است که هر پیامبری که فرستاده شده است، شیطان در قرائت آیات الهی توسط وی دخالت می‌کند (حج: ۵۲)[2].

همچنین فرموده است که پیامبر قبل از نزول وحی به‌طور کلّی کافر بوده و از کتاب و ایمان به خدا بی خبر بوده است (شوری: ۵۲)[3].

---

۱. این مقاله با متنی کاملاً خلاصه و با اکتفاء به آدرس آیات تهیه گردیده بود و برای انتشار در این مجموعه متن آیات و ترجمه آنها به صورت پاورقی به آن ضمیمه گردید تا شاید بهتر مورد استفاده واقع شود.

۲. وَ ما أَرسَلنا مِن قَبلِکَ مِن رَسُولٍ وَ لا نَبِيٍّ إِلاَّ إِذا تَمَنَّى أَلقَى الشَّيطانُ فِي أُمنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ ما يُلقِي الشَّيطانُ ثُمَّ يُحكِمُ اللَّهُ آياتِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (حج: ۵۲) و پیش از تو نیز هیچ رسول و پیامبری را نفرستادیم جز اینکه هر گاه چیزی تلاوت می‌نمود شیطان در تلاوتش القای شبهه می‌کرد پس خدا آنچه را شیطان القا می‌کرد محو می‌گردانید سپس خدا آیات خود را استوار می‌ساخت و خدا دانای حکیم است.

۳. وَ كَذلِکَ أَوحَينا إِلَيکَ رُوحاً مِن أَمرِنا ما كُنتَ تَدرِي مَا الكِتابُ وَ لاَ الإِيمانُ وَ لكِن

قبلاً پیامبر از جمله غافلین بوده است (یوسف: ۳)[۱].

ایوب از تسلط شیطان برخویش خبر داده است (ص: ۴۱)[۲].

حضرت یوسف نیز از نفوذ شیطان بر خود خبر داده است (یوسف: ۱۰۰).[۳]

۲ـ کفر و ضلالت

آیاتی کفر و ضلالت را به پیامبران نسبت می‌دهد مثل نسبت دادن

جَعَلناهُ نُوراً نَهدِي بِهِ مَن نَشاءُ مِن عِبادِنا وَ إِنَّکَ لَتَهدِي إِلی صِراطٍ مُستَقِیمٍ (شوری: ۵۲) وهمین‌گونه روحی از امر خودمان به سوی تو وحی کردیم تو نمی‌دانستی کتاب چیست و نه ایمان کدام است ولی آن را نوری گردانیدیم که هر که از بندگان خود را بخواهیم به وسیله آن راه می‌نماییم و به راستی که تو به خوبی به راه راست هدایت می‌کنی.

۱. نَحنُ نَقُصُّ عَلَیکَ أحسَنَ القَصَصِ بِما أوحَینا إِلَیکَ هذَا القُرآنَ وَ إِن کُنتَ مِن قَبلِهِ لَمِنَ الغافِلِینَ (یوسف: ۳) ما نیکوترین سرگذشت را به موجب این قرآن که به تو وحی کردیم بر تو حکایت می‌کنیم و تو قطعا پیش از آن از بی‌خبران بودی.

۲. وَ اذکُر عَبدَنا أیُّوبَ إِذ نادی رَبَّهُ أنِّي مَسَّنِيَ الشَّیطانُ بِنُصبٍ وَ عَذابٍ (ص: ۴۱) و بنده ما ایوب را به یاد آور آنگاه که پروردگارش را ندا داد که شیطان مرا به رنج و عذاب مبتلا کرد.

۳. وَ رَفَعَ أبَوَیهِ عَلَی العَرشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَ قالَ یا أبَتِ هذا تَأوِیلُ رُءیايَ مِن قَبلُ قَد جَعَلَها رَبِّي حَقّاً وَ قَد أحسَنَ بِي إِذ أخرَجَنِي مِنَ السِّجنِ وَ جاءَ بِکُم مِنَ البَدوِ مِن بَعدِ أن نَزَغَ الشَّیطانُ بَینِي وَ بَینَ إِخوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِیفٌ لِما یَشاءُ إِنَّهُ هُوَ العَلِیمُ الحَکِیمُ (یوسف: ۱۰۰) و پدر و مادرش را به تخت برنشانید و همه آنان پیش او به سجده درافتادند و یوسف گفت ای پدر این است تعبیر خواب پیشین من به یقین پروردگارم آن را راست گردانید و به من احسان کرد آنگاه که مرا از زندان خارج ساخت و شما را از بیابان کنعان به مصر باز آورد پس از آن‌که شیطان میان من و برادرانم را به هم زد بی گمان پروردگار من نسبت به آنچه بخواهد صاحب لطف است زیرا که او دانای حکیم است.

ضلالت به پیامبر اکرم(ص) قبل از آنکه توسط خداوند هدایت شود (ضحی: ۷)[۱].

و مانند آدم و حوا که برای خداوند پس از فرزند دار شدن شریک قرار دادند (اعراف: ۱۹۰)[۲].

و انبیاء که در هنگام یأس از کمک الهی، گمان می‌کرده‌اند که به آنها دروغ گفته شده است (یوسف: ۱۱۰)[۳].

و یعقوب که در برابر یوسف به سجده افتاد (یوسف: ۱۰۰)[۴].

---

۱. وَ وَجَدَکَ ضَالاًّ فَهَدی (ضحی: ۷) وتو را سرگشته یافت پس هدایت کرد.
۲. فَلَمَّا آتاهُما صالِحاً جَعَلا لَهُ شُرَکاءَ فِیما آتاهُما فَتَعالَی اللّهُ عَمَّا یُشرِکُونَ (اعراف: ۱۹۰) و چون به آن دو فرزندی شایسته داد در آنچه خدا به ایشان داده بود برای او شریکانی قرار دادند و خدا از آنچه با او شریک می‌گردانند برتر است.
۳. حَتَّی إِذَا استَیأَسَ الرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُم قَد کُذِبُوا جاءَهُم نَصرُنا فَنُجِّیَ مَن نَشاءُ وَ لا یُرَدُّ بَأسُنا عَنِ القَومِ المُجرِمِینَ (یوسف: ۱۱۰) تا هنگامی که فرستادگان ما نومید شدند و مردم پنداشتند که به آنان واقعا دروغ گفته شده یاری ما به آنان رسید پس کسانی را که می‌خواستیم نجات یافتند ولی عذاب ما از گروه مجرمان برگشت ندارد.
۴. وَ رَفَعَ أَبَوَیهِ عَلَی العَرشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَ قالَ یا أَبَتِ هذا تَأوِیلُ رُءیایَ مِن قَبلُ قَد جَعَلَها رَبِّي حَقًّا وَ قَد أَحسَنَ بِي إِذ أَخرَجَنِي مِنَ السِّجنِ وَ جاءَ بِکُم مِنَ البَدوِ مِن بَعدِ أَن نَزَغَ الشَّیطانُ بَینِي وَ بَینَ إِخوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِیفٌ لِما یَشاءُ إِنَّهُ هُوَ العَلِیمُ الحَکِیمُ (یوسف: ۱۰۰) و پدر و مادرش را به تخت برنشانید و همه آنان پیش او به سجده درافتادند و یوسف گفت ای پدر این است تعبیر خواب پیشین من به یقین پروردگارم آن را راست گردانید و به من احسان کرد آنگاه که مرا از زندان خارج ساخت و شما را از بیابان کنعان به مصر باز آورد پس از آنکه شیطان میان من و برادرانم را به هم زد بی گمان پروردگار من نسبت به آنچه بخواهد صاحب لطف است زیرا که او دانای حکیم است.

۳ـ مفاسد اخلاقی

آیاتی اخلاقی فاسد را به ایشان نسبت می‌دهد همانند موسی که در برابر خضر نتوانست صبور باشد (کهف: ۶۷ به بعد)[۱].

---

۱. قالَ إِنَّکَ لَن تَستَطِیعَ مَعِيَ صَبراً (کهف: ۶۷) گفت تو هرگز نمی‌توانی همپای من صبر کنی.
وَ کَیفَ تَصبِرُ عَلی ما لَم تُحِط بِهِ خُبراً (کهف: ۶۸) و چگونه می‌توانی بر چیزی که به شناخت آن احاطه نداری صبر کنی.
قالَ سَتَجِدُنِي إِن شاءَ اللّهُ صابِراً وَ لا أَعصِي لَکَ أَمراً (کهف: ۶۹) گفت ان شاء الله مرا شکیبا خواهی یافت و در هیچ کاري تو را نافرمانی نخواهم کرد.
قالَ فَإِنِ اتَّبَعتَنِي فَلا تَسئَلنِي عَن شَيءٍ حَتّی أُحدِثَ لَکَ مِنهُ ذِکراً (کهف: ۷۰) گفت اگر مرا پیروی می‌کنی پس از چیزی سؤال مکن تا خود از آن با تو سخن آغاز کنم.
فَانطَلَقا حَتّی إِذا رَکِبا فِي السَّفِینَةِ خَرَقَها قالَ أَ خَرَقتَها لِتُغرِقَ أَهلَها لَقَد جِئتَ شَیئاً إِمراً (کهف: ۷۱) پس رهسپار گردیدند تا وقتی که سوار کشتی شدند وی آن را سوراخ کرد موسی گفت آیا کشتی را سوراخ کردی تا سرنشینانش را غرق کنی واقعا به کار ناروایی مبادرت ورزیدی.
قالَ أَ لَم أَقُل إِنَّکَ لَن تَستَطِیعَ مَعِيَ صَبراً (کهف: ۷۲) گفت آیا نگفتم که تو هرگز نمی‌توانی همپای من صبر کنی.
قالَ لا تُؤاخِذنِي بِما نَسِیتُ وَ لا تُرهِقنِي مِن أَمرِي عُسراً (کهف:73)موسی گفت به سبب آنچه فراموش کردم مرا مؤاخذه مکن و در کارم بر من سخت مگیر.
فَانطَلَقا حَتّی إِذا لَقِیا غُلاماً فَقَتَلَهُ قالَ أَ قَتَلتَ نَفساً زَکِیَّةً بِغَیرِ نَفسٍ لَقَد جِئتَ شَیئاً نُکراً (کهف: ۷۴) پس رفتند تا به نوجوانی برخوردند بنده ما او را کشت موسی به او گفت آیا شخص بی‌گناهی را بدون اینکه کسی را به قتل رسانده باشد کشتي واقعا کار ناپسندی مرتکب شدی.
قالَ أَ لَم أَقُل لَکَ إِنَّکَ لَن تَستَطِیعَ مَعِيَ صَبراً (کهف: ۷۵) گفت آیا به تو نگفتم که هرگز نمي‌توانی همپای من صبر کنی.
قالَ إِن سَأَلتُکَ عَن شَيءٍ بَعدَها فَلا تُصاحِبنِي قَد بَلَغتَ مِن لَدُنّي عُذراً (کهف: ۷۶) موسی گفت اگر از این پس چیزی از تو پرسیدم دیگر با من همراهی مکن واز جانب من قطعا معذور خواهی بود.

و یعقوب که باعث حسادت اولاد خود شد (یوسف: ۸)[۱].

و در فراق یوسف صبر از دست داد و گریه‌های شدید می‌کرد (یوسف: ۸۴)[۲].

و سلیمان که از خداوند سلطنتی را درخواست می‌کرد که هیچ کس نداشته باشد (ص: ۳۵).[۳]

۴ ـ تردید انبیاء

آیاتی از قرآن تردید را به پیامبران نسبت می‌دهد مثلاً ابراهیم از

فَانطَلَقا حَتَّى إِذا أَتَيا أَهلَ قَريَةٍ استَطعَما أَهلَها فَأَبَوا أَن يُضَيِّفُوهُما فَوَجَدا فِيها جِداراً يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقامَهُ قالَ لَو شِئتَ لَاتَّخَذتَ عَلَيهِ أَجراً (کهف: ۷۷) پس رفتند تا به اهل قریه‌ای رسیدند از مردم آنجا خوراکی خواستند و لی آنها از مهمان نمودن آن دو خودداری کردند پس در آنجا دیواری یافتند که می‌خواست فرو ریزد و بنده ما آن را استوار کرد موسی گفت اگر می‌خواستی می‌توانستی برای آن مزدی بگیری.

قالَ هذا فِراقُ بَينِي وَ بَينِکَ سَأُنَبِّئُکَ بِتَأوِيلِ ما لَم تَستَطِع عَلَيهِ صَبراً (کهف: ۷۸) گفت این بار دیگر وقت جدایی میان من و توست به زودی تو را از تاویل آنچه که نتوانستی بر آن صبر کنی آگاه خواهم ساخت.

۱. إِذ قالُوا لَيُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلى أَبِينا مِنَّا وَ نَحنُ عُصبَةٌ إِنَّ أَبانا لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ (یوسف: ۸) هنگامی که برادران او گفتند یوسف و برادرش نزد پدرمان از ما که جمعی نیرومند هستیم دوست‌داشتنی‌ترند قطعا پدر ما در گمراهی آشکاری است.

۲. وَ تَوَلَّى عَنهُم وَ قالَ يا أَسَفى عَلى يُوسُفَ وَ ابيَضَّت عَيناهُ مِنَ الحُزنِ فَهُوَ كَظِيمٌ (یوسف: ۸۴) و از آنان روی گردانید و گفت ای دریغ بر یوسف و در حالی که اندوه خود را فرو می‌خورد چشمانش از اندوه سپید شد.

۳. قالَ رَبِّ اغفِر لِي وَ هَب لِي مُلکاً لا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِن بَعدِي إِنَّکَ أَنتَ الوَهَّابُ (ص: ۳۵) گفت پروردگارا مرا ببخش و ملکی به من ارزانی دار که هیچ کس را پس از من سزاوار نباشد در حقیقت تویی که خود بسیار بخشنده‌ای.

خداوند دربارهٔ زنده کردن مردگان سؤال کرد تا تردید قلب او زائل شود (بقره: ۲۶۰)[۱].

یا آنکه قبل از ایمان به پروردگار در تردید به سر می‌برد که آیا ماه یا خورشید یا ستارگان پروردگار او هستند (انعام: ۷۶ به بعد).[۲]

۵ـ اصل صدور گناه

بعضی آیات صدور اصل گناه را از آنها اثبات می‌کند مثلاً از غفران گناهان قدیم و جدید پیامبر اکرم(ص) خبر می‌دهد (فتح: ۲)[۳].

---

۱. وَ إِذ قالَ إِبراهِیمُ رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحيِ المَوتى قالَ أَ وَ لَم تُؤمِن قالَ بَلى وَ لكِن لِيَطمَئِنَّ قَلبِي (بقره: ۲۶۰) و آن هنگام که ابراهیم به پروردگار خویش گفت که به من نشان بده چگونه مرده‌ها را زنده می‌کنی، گفت مگر ایمان نیاورده‌ای، گفت: آری ولی برای آرامش قلبم.

۲. فَلَمّا جَنَّ عَلَيهِ اللَّيلُ رَأى كَوكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ (انعام: ۷۶) پس چون شب بر او پرده افکند ستاره‌ای دید گفت این پروردگار من است و آنگاه چون غروب کرد گفت غروب‌کنندگان را دوست ندارم.
فَلَمّا رَأَى القَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي فَلَمّا أَفَلَ قالَ لَئِن لَم يَهدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ القَومِ الضّالِّينَ (انعام: ۷۷) و چون ماه را در حال طلوع دید گفت این پروردگار من است آنگاه چون ناپدید شد گفت اگر پروردگارم مرا هدایت نکرده بود قطعا از گروه گمراهان بودم.
فَلَمّا رَأَى الشَّمسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكبَرُ فَلَمّا أَفَلَت قالَ يا قَومِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمّا تُشرِكُونَ (انعام: ۷۸) پس چون خورشید را برآمده دید گفت این پروردگار من است این بزرگتر است و هنگامی که افول کرد گفت ای قوم من من از آنچه برای خدا شریک می‌سازید بیزارم.

۳. لِيَغفِرَ لَكَ اللّهُ ما تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعمَتَهُ عَلَيكَ وَ يَهدِيَكَ صِراطاً مُستَقِيماً (فتح: ۲) تا خداوند از گناه گذشته و آینده تو درگذرد و نعمت‌خود را بر تو تمام گرداند و تو را به راهی راست هدایت کند.

و او را به استغفار دعوت می‌کند (غافر: ۵۵)[1].

و از طلب مغفرت سلیمان خبر می‌دهد (ص: ۳۵)[2].

البته از استغفار دیگر انبیاء نیز مثل حضرت آدم و داود و موسی (ع) خبر داده شده است که مربوط به گناهان خاصی است که از آنها صادر شده است.

۶ـ صدور معاصی خاص

آیاتی که گناهی خاص را به انبیاء نسبت می‌دهد مثل نسبت قتل به موسی(ع) (قصص: ۱۵)[3].

نسبت دروغ گویی به ابراهیم(ع) که گفت: بت بزرگ دیگر بتان را شکسته است (انبیاء: ۶۳)[4].

---

۱. فَاصبِر إِنَّ وَعدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ استَغفِر لِذَنبِکَ وَ سَبِّح بِحَمدِ رَبِّکَ بِالعَشِيِّ وَ الإِبكارِ (غافر: ۵۵) پس صبر کن که وعده خدا حق است و برای گناهت آمرزش بخواه و به سپاس پروردگارت شامگاهان و بامدادان ستایشگر باش.

۲. قالَ رَبِّ اغفِر لِي وَ هَب لِي مُلكاً لا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِن بَعدِي إِنَّكَ أَنتَ الوَهّابُ (ص: ۳۵) گفت پروردگارا مرا ببخش و ملکی به من ارزانی دار که هیچ کس را پس از من سزاوار نباشد در حقیقت تویی که خود بسیار بخشنده‌ای.

۳. وَ دَخَلَ المَدِينَةَ عَلى حِينِ غَفلَةٍ مِن أَهلِها فَوَجَدَ فِيها رَجُلَينِ يَقتَتِلانِ هذا مِن شِيعَتِهِ وَ هذا مِن عَدُوِّهِ فَاستَغاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِن عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَضى عَلَيهِ قالَ هذا مِن عَمَلِ الشَّيطانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ (قصص: ۱۵) و داخل شهر شد بی‌آنکه مردمش متوجه باشند پس دو مرد را با هم در زد و خورد یافت یکی از پیروان او و دیگری از دشمنانش بود آن کس که از پیروانش بود بر ضد کسی که دشمن وی بود از او یاری خواست پس موسی مشتی بدو زد و او را کشت گفت این کار شیطان است چراکه او دشمنی گمراه‌کننده و آشکار است.

۴. قالَ بَل فَعَلَهُ كَبِيرُهُم هذا فَسئَلُوهُم إِن كانُوا يَنطِقُونَ (انبیاء: ۶۳) گفت نه بلکه آن را این بزرگترشان کرده است اگر سخن می‌گویند از آنها بپرسید.

نسبت قتل به خضر(ع) (کهف: ۷۴)[1] و امثال آن.

۷ـ وقوع خطا

آیاتی که خطا را برای انبیاء اثبات می‌کند همچون اشتباهاتی که حضرت موسی در همنشینی خضر مرتکب شد (کهف: ۷۲ به بعد)[2].

و حکم خطایی که حضرت داود کرد و سلیمان نبی آن را تصحیح کرد (انبیاء: ۷۸).[3]

۸ـ وقوع نسیان

آیاتی که نسیان و فراموشی را به انبیاء نسبت می‌دهد مثل نسیان حضرت آدم نسبت به نهی الهی (طه: ۱۱۵)[4].

و فراموشی عهد از سوی حضرت موسی در همراهی خضر

---

۱. فَانطَلَقا حَتَّی إِذا لَقِیا غُلاماً فَقَتَلَهُ قالَ أَ قَتَلتَ نَفساً زَکِیَّةً بِغَیرِ نَفسٍ لَقَد جِئتَ شَیئاً نُکراً (کهف: ۷۴) پس رفتند تا به نوجوانی برخوردند بنده ما او را کشت موسی به او گفت آیا شخص بی‌گناهی را بدون اینکه کسی را به قتل رسانده باشد کشتی واقعاً کار ناپسندی مرتکب شدی.

۲. قالَ أَ لَم أَقُل إِنَّکَ لَن تَستَطِیعَ مَعِیَ صَبراً (کهف: ۷۲) گفت آیا نگفتم که تو هرگز نمی‌توانی همپای من صبر کنی.

قالَ لا تُؤاخِذنِي بِما نَسِیتُ وَ لا تُرهِقنِي مِن أَمرِي عُسراً (کهف: ۷۳) موسی گفت به سبب آنچه فراموش کردم مرا مؤاخذه مکن و درکارم بر من سخت مگیر.

۳. وَ داوُدَ وَ سُلَیمانَ إِذ یَحکُمانِ فِي الحَرثِ إِذ نَفَشَت فِیهِ غَنَمُ القَومِ وَ کُنّا لِحُکمِهِم شاهِدِینَ (انبیاء: ۷۸) و داوود و سلیمان را یاد کن هنگامی که در باره آن کشتزار که گوسفندان مردم شب‌هنگام در آن چریده بودند داوری می‌کردند و ما شاهد داوری آنان بودیم.

۴. وَ لَقَد عَهِدنا إِلی آدَمَ مِن قَبلُ فَنَسِيَ وَ لَم نَجِد لَهُ عَزماً (طه: ۱۱۵) و به یقین پیش از این با آدم پیمان بستیم و لی آن را فراموش کرد و برای او عزمی استوار نیافتیم.

(کهف: ۷۳).[۱]

۹ ـ عتاب الهی

آیاتی که به واسطه عتاب الهی به پیامبران مشخص می‌شود که عمل نادرستی از آنها سر زده است مثل عتاب به حضرت مسیح که آیا او مردم را به پرستش خویش و مادرش دعوت کرده است (مائده: ۱۱۶).[۲]

و عتاب به پیامبر اکرم که چرا از یک مؤمن روگردانی کرده است (عبس: ۱و۲).[۳]

یا چرا حلال خدا را به واسطه تمایلات همسرانش برخود حرام کرده است (تحریم: ۱).[۴]

---

۱. قالَ لا تُؤاخِذنِي بِما نَسِيتُ وَ لا تُرهِقنِي مِن أمرِي عُسراً (کهف: ۷۳) موسی گفت به سبب آنچه فراموش کردم مرا مؤاخذه مکن و در کارم بر من سخت مگیر.

۲. وَ إِذ قالَ اللّٰهُ یا عِیسَی ابنَ مَریَمَ أأنتَ قُلتَ لِلنّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّيَ إِلهَینِ مِن دُونِ اللّٰهِ قالَ سُبحانَکَ ما یَکُونُ لِي أن أقُولَ ما لَیسَ لِي بِحَقٍّ إن کُنتُ قُلتُهُ فَقَد عَلِمتَهُ تَعلَمُ ما فِي نَفسِي وَ لا أعلَمُ ما فِي نَفسِکَ إنَّکَ أنتَ عَلّامُ الغُیُوبِ(مائده: ۱۱۶) و یاد کن هنگامی را که خدا فرمود ای عیسی پسر مریم آیا تو به مردم گفتی من و مادرم را همچون دو خدا به جای خداوند بپرستید گفت منزهی تو مرا نزیبد که در باره خویشتن چیزی را که حق من نیست بگویم اگر آن را گفته بودم قطعا آن را می‌دانستی آنچه در نفس من است تو می‌دانی و آنچه در ذات توست من نمی‌دانم چرا که تو خود دانای رازهای نهانی.

۳. عَبَسَ وَ تَوَلّی (عبس: ۱) چهره در هم کشید و روی گردانید.
أن جاءَهُ الأعمی (عبس: ۲) که آن مرد نابینا پیش او آمد.

۴. یا أیُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أحَلَّ اللّٰهُ لَکَ تَبتَغِي مَرضاتَ أزواجِکَ وَ اللّٰهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ (تحریم: ۱) ای پیامبر چرا برای خشنودی همسرانت آنچه را خدا برای تو

یا چرا بدون اذن الهی اسیر گرفته است (انفال: ۶۷)[1].

۱۰ ـ اعمال خلاف ایمان

آیاتی که از آن استفاده می‌شود انبیاء مرتکب اعمالی شده‌اند که با ایمان سازگار نیست مثل اینکه پیامبر اکرم در واقعهٔ ازدواج با همسر مطلّقه زید (پسر خوانده خویش) از مردم ترسیده است (احزاب: ۳۷)[2].

حضرت موسی از پیامبری استعفا داد و خود را شایسته آن ندانست (شعراء: ۱۲)[3].

حلال گردانیده حرام می‌کنی خدا ست که آمرزنده مهربان است.

۱. ما کانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسرى حَتَّى يُثخِنَ فِي الأَرضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنيا وَ اللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (انفال: ۶۷) هیچ پیامبری را سزاوار نیست که برای اخذ سربها از دشمنان اسیرانی بگیرد تا در زمین به‌طور کامل از آنان کشتار کند شما متاع دنیا را می‌خواهید و خدا آخرت را می‌خواهد و خدا شکست‌ناپذیر حکیم است.

۲. وَ إِذ تَقُولُ لِلَّذِي أَنعَمَ اللَّهُ عَلَيهِ وَ أَنعَمتَ عَلَيهِ أَمسِك عَلَيكَ زَوجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تُخفِي فِي نَفسِكَ مَا اللَّهُ مُبدِيهِ وَ تَخشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخشاهُ فَلَمَّا قَضى زَيدٌ مِنها وَطَراً زَوَّجناكَها لِكَي لا يَكُونَ عَلَى المُؤمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزواجِ أَدعِيائِهِم إِذا قَضَوا مِنهُنَّ وَطَراً وَ كانَ أَمرُ اللَّهِ مَفعُولاً (احزاب: ۳۷) و آنگاه که به کسی که خدا بر او نعمت ارزانی داشته بود و تو نیز به او نعمت داده بودی می‌گفتی همسرت را پیش خود نگاه دار و از خدا پروا بدار و آنچه را که خدا آشکارکننده آن بود در دل خود نهان می‌کردی و از مردم می‌ترسیدی با آن‌که خدا سزاوارتر بود که از او بترسی پس چون زید از آن زن کام برگرفت و او را ترک گفت وی را به نکاح تو درآوردیم تا در آینده در مورد ازدواج مؤمنان با زنان پسرخواندگانشان چون آنان را طلاق گفتند گناهی نباشد و فرمان خدا صورت اجرا پذیرد.

۳. قالَ رَبِّ إِنِّي أَخافُ أَن يُكَذِّبُونِ (شعرا: ۱۲) گفت پروردگارا می‌ترسم مرا تکذیب کنند.

حضرت یونس گمان کرده بود خداوند قدرت سخت‌گیری بر او ندارد (انبیاء: ۸۷)[۱].

۱۱ ـ احتمالِ صدور گناه

آیاتی که احتمال صدور گناه از آنها استفاده می‌شود چنانچه پیامبر را از تبعیت از کفار بر حذر داشته که اگر چنان کند از جمله ستمگران خواهد بود (بقره: ۱۴۵)[۲].

و او را از طرفداری خائنین نهی کرده است (نساء: ۱۰۵)[۳].

و از طغیان نهی نموده است (هود: ۱۱۲)[۴].

---

۱. وَ ذَا النُّونِ إِذ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَن لَن نَقدِرَ عَلَیهِ فَنادی فِي الظُّلُماتِ أَن لا إِلهَ إِلاَّ أَنتَ سُبحانَکَ إِنِّي کُنتُ مِنَ الظّالِمِینَ (انبیاء: ۸۷) و ذوالنون را یاد کن آنگاه که خشمگین رفت و پنداشت که ما هرگز بر او قدرتی نداریم تا در دل تاریکیها ندا درداد که معبودی جز تو نیست منزهی تو راستی که من از ستمکاران بودم.

۲. وَ لَئِن أَتَیتَ الَّذِینَ أُوتُوا الکِتابَ بِکُلِّ آیَةٍ ما تَبِعُوا قِبلَتَکَ وَ ما أَنتَ بِتابِعٍ قِبلَتَهُم وَ ما بَعضُهُم بِتابِعٍ قِبلَةَ بَعضٍ وَ لَئِنِ اتَّبَعتَ أَهواءَهُم مِن بَعدِ ما جاءَکَ مِنَ العِلمِ إِنَّکَ إِذاً لَمِنَ الظّالِمِینَ (بقره: ۱۴۵) و اگر هر گونه معجزه‌ای برای اهل کتاب بیاوری باز قبله تو را پیروی نمی‌کنند و تو نیز پیرو قبله آنان نیستی و خود آنان پیرو قبله یکدیگر نیستند و پس از علمی که تو را حاصل آمده اگر از هوسهای ایشان پیروی کنی در آن صورت جدا از ستمکاران خواهی بود.

۳. إِنّا أَنزَلنا إِلَیکَ الکِتابَ بِالحَقِّ لِتَحکُمَ بَینَ النّاسِ بِما أَراکَ اللّهُ وَ لا تَکُن لِلخائِنِینَ خَصِیماً (نساء: ۱۰۵) ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا میان مردم به موجب آنچه خدا به تو آموخته داوری کنی و زنهار جانبدار خیانتکاران مباش.

۴. فَاستَقِم کَما أُمِرتَ وَ مَن تابَ مَعَکَ وَ لا تَطغَوا إِنَّهُ بِما تَعمَلُونَ بَصِیرٌ (هود: ۱۱۲) پس همان‌گونه که دستور یافته‌ای ایستادگی کن و هر که با تو توبه کرده نیز

۱۲ ـ احتمال کذب در تبلیغ

آیاتی که احتمال کذب در تبلیغ از آن استفاده می‌شود مثل آن‌که خداوند می‌فرماید که اگر پیامبر دستور داده شده را ابلاغ نکند رسالت خویش را به جا نیاورده است (مائده: ۶۷)[۱].

و آن‌که خداوند بر همه پیامبران نگهبانانی از فرشتگان قرار می‌دهد تا بداند که آنچه وحی شده است به مردم ابلاغ می‌کنند (جن: ۲۸)[۲].

۱۳ ـ احتمال کفر

آیاتی که احتمال کفر را در پیامبران ثابت می‌کند چنانچه پیامبر را از اینکه همانند کفار باشد نهی کرده (یونس: ۹۵)[۳].

و از اینکه غیر خدا را به همراه خدا پرستش کند نهی کرده (اسراء: ۲۲، قصص: ۸۸)[۴].

چنین کند و طغیان مکنید که او به آنچه انجام می‌دهید بیناست.

۱. یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغ ما أُنزِلَ إِلَیکَ مِن رَبِّکَ وَ إِن لَم تَفعَل فَما بَلَّغتَ رِسالَتَهُ وَ اللَّهُ یَعصِمُکَ مِنَ النّاسِ إِنَّ اللَّهَ لا یَهدِي القَومَ الکافِرِینَ (مائده: ۶۷) ای پیامبر آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده ابلاغ کن و اگر نکنی پیامش را نرسانده‌ای و خدا تو را از گزند مردم نگاه می‌دارد آری خدا گروه کافران را هدایت نمی‌کند.

۲. لِیَعلَمَ أَن قَد أَبلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِم وَ أَحاطَ بِما لَدَیهِم وَ أَحصی کُلَّ شَيءٍ عَدَداً (جن: ۲۸) تا معلوم بدارد که پیامهای پروردگار خود را رسانیده‌اند و خدا بدانچه نزد ایشان است احاطه دارد و هر چیزی را به عدد شماره کرده است احاطه دارد و هر چیزی را به عدد شماره کرده است.

۳. وَ لا تَکُونَنَّ مِنَ الَّذِینَ کَذَّبُوا بِآیاتِ اللَّهِ فَتَکُونَ مِنَ الخاسِرِینَ(یونس: ۹۵) و از کسانی که آیات ما را دروغ پنداشتند مباش که از زیانکاران خواهی بود.

۴. لا تَجعَل مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ فَتَقعُدَ مَذمُوماً مَخذُولاً (اسراء: ۲۲) معبود دیگری با خدا قرار مده تا نکوهیده و وامانده بنشینی.

و به او می‌گوید که اگر مشرک شود همه زحمات واعمال خود را باطل کرده است (زمر: ۶۵)[1].

۱۴ ـ احتمال تردید

آیاتی احتمال تردید در پیامبران را اثبات می‌کند زیرا از اینکه پیامبر اکرم(ص) ازگروه تردید کنندگان باشد به شدت نهی کرده است (بقره: ۱۴۷، هود: ۱۰۹)[2].

و می‌فرماید که اگر در آیات الهی تردید دارد، می‌تواند از اهل کتاب سؤال کند (یونس: ۹۴)[3].

وَ لا تَدعُ مَعَ اللّهِ إلهاً آخَرَ لا إلهَ إلاّ هُوَ كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلاّ وَجهَهُ لَهُ الحُكمُ وَ إلَيهِ تُرجَعُونَ (قصص: ۸۸) و با خدا معبودی دیگر مخوان خدایی جز او نیست جز ذات او همه چیز نابودشونده است فرمان از آن اوست و به سوی او بازگردانیده می‌شوید.

۱. وَ لَقَد أُوحِيَ إلَيكَ وَ إلَى الَّذِينَ مِن قَبلِكَ لَئِن أشرَكتَ لَيَحبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الخاسِرِينَ (زمر: ۶۵) و قطعا به تو و به کسانی که پیش از تو بودند وحی شده است اگر شرک ورزی حتما کردارت تباه و مسلما از زیانکاران خواهی شد.

۲. الحَقُّ مِن رَبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ المُمتَرِينَ (بقره: ۱۴۷) حق از جانب پروردگار توست پس مبادا از تردیدکنندگان باشی.

فَلا تَكُ فِي مِريَةٍ مِمّا يَعبُدُ هؤُلاءِ ما يَعبُدُونَ إلاّ كَما يَعبُدُ آباؤُهُم مِن قَبلُ وَ إنّا لَمُوَفُّوهُم نَصِيبَهُم غَيرَ مَنقُوصٍ (هود: ۱۰۹) پس در باره آنچه آنان مشرکان می‌پرستند در تردید مباش آنان جز همان‌گونه که قبلا پدرانشان می‌پرستیدند نمی‌پرستند و ما بهره ایشان را تمام و ناکاسته خواهیم داد.

۳. فَإن كُنتَ فِي شَكٍّ مِمّا أنزَلنا إلَيكَ فَسئَلِ الَّذِينَ يَقرَؤُنَ الكِتابَ مِن قَبلِكَ لَقَد جاءَكَ الحَقُّ مِن رَبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ المُمتَرِينَ (یونس: ۹۴) و اگر از آنچه به سوی تو نازل کرده‌ایم در تردیدی ازکسانی که پیش از تو کتاب آسمانی می‌خواندند بپرس قطعا حق از جانب پروردگارت به سوی تو آمده است پس زنهار از تردیدکنندگان مباش.

آنچه بیان شد خلاصه‌ای از اشکالات قرآنی مطرح شده بر عصمت پیامبران است.

پاسخ به اشکالات عصمت

در پاسخ به این اشکالات، پاسخ‌هایی به صورت اجمالی از سوی متکلمین مطرح شده است. معروف‌ترین پاسخ‌های اجمالی که در اکثر کتب کلامی مطرح است عبارت است از:

۱ ـ برخی از آیات عدم عصمت پیامبران را قبل از رسیدن به مقام نبوت اثبات می‌کند؛ نه در زمان نبوت.

۲ ـ برخی از آیات حمل بر ارتکاب معصیت در دوران کودکی پیامبران شده است.

۳ ـ برخی از آیات چنین تفسیر می‌شود که گناهان مرتکب شده از جمله گناهان صغیره باشد.[1]

از آنجا که پاسخ‌های مذکور بر خلاف نظریه معروف از جانب شیعه می‌باشد که عصمت را برای پیامبران از جمیع گناهان کبیره و صغیره و در تمام مدت عمر ثابت می‌داند، متکلمین شیعه در صدد پاسخ‌های دیگری به آیات مذکور برآمده‌اند که برخی از آنها مورد تأیید متکلمین و مفسرین اهل سنت نیز می‌باشد. این پاسخ‌ها به صورت خلاصه عبارتند از:

---

۱. ر.ک. شرح مواقف ۸: ۲۶۸، شرح مقاصد ۵: ۵۳، تفسیر قرطبی ۱۱: ۲۵۵.

۱ ـ تکیه بر روایات جعلی

برخی از آیات به واسطه روایات جعلی و داستان سرایی‌های راویان و شهرت داستانها در میان مردم، باعث ایجاد تردید در عصمت شده است.

برای مثال داستانی طولانی که به عنوان «افسانه غرانیق» شهرت یافته است در کتب روایی و تفسیری مطرح شده که شیطان در ابلاغ وحی از سوی پیامبر اکرم(ص) دخالت کرده است. این داستان مورد انکار محققین اهل سنت و همه اندیشمندان شیعه قرار دارد.[۱] همچنین روایاتی نیز دربارهٔ بیماری‌های تنفّر آور ایوب ساخته شده است تا صبر او را پر رنگ‌تر نشان دهد.

۲ ـ عدم توجه به مفاد جمله شرطیه

برخی آیات به صورت جمله شرطیه بیان شده است. در جمله شرطیه ارتباط میان مقدم و تالی بیان می‌شود ولی دلالت بر وقوع یا امکان مقدم و تالی ندارد. بنابراین، از این آیات احتمال وقوع معصیت یا کفر قابل استفاده نیست.

برای مثال آیه‌ای که می‌فرماید: اگر شرک بورزی ، اعمال خویش را باطل کرده‌ای (زمر: ۶۵)[۲].

---

۱. ر. ک. تفسیر ابن کثیر ۳: ۲۳۹، زاد المسیر ۵: ۳۰۲، تفسیر قرطبی ۱۲: ۸۱، تفسیر ثعالبی ۴: ۱۳۲.

۲. وَ لَقَد أُوحِيَ إِلَيکَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِن قَبلِکَ لَئِن أَشرَکتَ لَيَحبَطَنَّ عَمَلُکَ وَ لَتَکُونَنَّ مِنَ الخاسِرِينَ (زمر: ۶۵) و قطعا به تو و به کسانی که پیش از تو بودند وحی شده است اگر شرک ورزی حتما کردارت تباه و مسلما از زیانکاران خواهی شد.

و می‌فرماید: اگر از هواهای نفسانی مشرکین تبعیت کنی، از ولایت و نصرت خدا محروم خواهی شد (بقره: ۱۲۰)[۱].

و می‌فرماید: اگر آنچه را نازل شده ابلاغ نکنی، رسالت خویش را انجام نداده‌ای (مائده: ۶۷)[۲].

این آیات دلیل بر وقوع یا احتمال وقوع این مسائل نیست.

۳ـ عدم توجه به مفاد نهی

بسیاری از آیات به واسطه آن‌که پیامبران را از عملی نهی کرده مورد استناد قرار گرفته است زیرا احتمال وقوع آن اعمال وجود داشته است وگرنه مورد نهی الهی واقع نمی‌شد. در حالی که در پاسخ به این آیات چند نوع جواب داده می‌شود:

الف) خطاب اگرچه متوجه پیامبران است ولی مقصود اصلی امت‌ها هستند.

ب) نهی الهی برای تطبیق واقعه‌ای است که احتمال وقوع آن

---

۱. وَ لَن تَرضی عَنکَ الیَهُودُ وَ لاَ النَّصاری حَتّی تَتَّبِعَ مِلَّتَهُم قُل إِنَّ هُدَی اللّٰهِ هُوَ الهُدی وَ لَئِنِ اتَّبَعتَ أَهواءَهُم بَعدَ الَّذِي جاءَکَ مِنَ العِلمِ ما لَکَ مِنَ اللّٰهِ مِن وَلِيٍّ وَ لا نَصِيرٍ (بقره: ۱۲۰) و هرگز یهودیان و ترسایان از تو راضی نمی‌شوند مگر آن‌که از کیش آنان پیروی کنی بگو در حقیقت تنها هدایت خداست که هدایت واقعی است و چنانچه پس از آن علمی که تو را حاصل شد باز از هوسهای آنان پیروی کنی در برابر خدا سرور و یاوری نخواهی داشت.

۲. یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغ ما أُنزِلَ إِلَیکَ مِن رَبِّکَ وَ إِن لَم تَفعَل فَما بَلَّغتَ رِسالَتَهُ وَ اللّٰهُ یَعصِمُکَ مِنَ النّاسِ إِنَّ اللّٰهَ لا یَهدِي القَومَ الکافِرِینَ (مائده: ۶۷) ای پیامبر آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده ابلاغ کن و اگر نکنی پیامش را نرسانده‌ای و خدا تو را از گزند مردم نگاه می‌دارد آری خدا گروه کافران را هدایت نمی‌کند.

می‌رود با عناوین مورد نهی. مثلاً قبول کردن پیشنهاد یهودیان با عنوان تبعیت از هوای نفسانی آنها تطبیق شده است (مائده: ۴۸)[۱] و کوتاه آمدن در برابر تهدید کفار با عنوان اطاعت از آنها (احزاب: ۱)[۲] منطبق شده است.

ج) این آیات مسأله‌ای دیگر را تذکر داده است مثلاً برای اعلام خیانت مسلمانان در اختلافی که میان آنها و یک یهودی رخ داده بود، پیامبر را از پشتیبانی خائنین برحذر داشته است (نساء: ۱۰۵).[۳]

---

۱. وَ أَنزَلنا إِلَیکَ الکِتابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَینَ یَدَیهِ مِنَ الکِتابِ وَ مُهَیمِناً عَلَیهِ فَاحکُم بَینَهُم بِما أَنزَلَ اللّهُ وَ لا تَتَّبِع أَهواءَهُم عَمّا جاءَکَ مِنَ الحَقِّ لِکُلٍّ جَعَلنا مِنکُم شِرعَةً وَ مِنهاجاً وَ لَو شاءَ اللّهُ لَجَعَلَکُم أُمَّةً واحِدَةً وَ لکِن لِیَبلُوَکُم فِي ما آتاکُم فَاستَبِقُوا الخَیراتِ إِلَی اللّهِ مَرجِعُکُم جَمیعاً فَیُنَبِّئُکُم بِما کُنتُم فِیهِ تَختَلِفُونَ (مائده: ۴۸) و ما این کتاب [قرآن]را به حق به سوی تو فرو فرستادیم در حالی که تصدیق‌کننده کتابهای پیشین و حاکم بر آنهاست پس میان آنان بر وفق آنچه خدا نازل کرده حکم کن و از هواهایشان [با دور شدن]از حقی که به سوی تو آمده پیروی مکن برای هر یک از شما [امتها]شریعت و راه روشنی قرار داده‌ایم و اگر خدا می‌خواست‌شما را یک امت قرار می‌داد ولی [خواست]تا شما را در آنچه به شما داده است بیازماید پس در کارهای نیک بر یکدیگر سبقت گیرید بازگشت [همه]شما به سوی خداست آنگاه در باره آنچه در آن اختلاف می‌کردید آگاهتان خواهد کرد.

۲. یا أَیُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللّهَ وَ لا تُطِعِ الکافِرِینَ وَ المُنافِقِینَ إِنَّ اللّهَ کانَ عَلِیماً حَکِیماً (احزاب: ۱) ای پیامبر از خدا پروا بدار و کافران و منافقان را فرمان مبر که خدا همواره دانای حکیم است.

۳. إِنّا أَنزَلنا إِلَیکَ الکِتابَ بِالحَقِّ لِتَحکُمَ بَینَ النّاسِ بِما أَراکَ اللّهُ وَ لا تَکُن لِلخائِنِینَ خَصِیماً (نساء: ۱۰۵) ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا میان مردم به موجب آنچه خدا به تو آموخته داوری کنی و زنهار جانبدار خیانتکاران مباش.

۴ـ عدم دلالت بر صدور گناه

برخی از آیات اصلاً دلالت بر صدور گناه ندارد و آنچه رخ داده گناه نبوده است. مثلاً عصیان حضرت آدم در بهشت یا در عالمی رخ داده است که محل تکلیف نیست و زمان آن قبل از هبوط به زمین و دار تکلیف است (طه: ۱۲۱)[۱].

و اعتراض حضرت موسی به خضر طبق ظاهر و مطابق شرع بوده است اگرچه خضر می‌دانسته که خداوند چنین دستوراتی داده است (کهف: ۷۱ و ۷۴)[۲].

و قتلی که توسط حضرت خضر واقع شده است طبق تکلیف الهی بوده و گناه نیست (کهف: ۸۰)[۳].

---

۱. فَأَكَلا مِنها فَبَدَت لَهُما سَوآتُهُما وَ طَفِقا يَخصِفانِ عَلَيهِما مِن وَرَقِ الجَنَّةِ وَ عَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى (طه: ۱۲۱) آنگاه از آن درخت ممنوع خوردند و برهنگی آنان برایشان نمایان شد و شروع کردند به چسبانیدن برگهای بهشت بر خود و این‌گونه آدم به پروردگار خود عصیان ورزید و بیراهه رفت.

۲. فَانطَلَقا حَتّى إِذا رَكِبا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَها قالَ أَ خَرَقتَها لِتُغرِقَ أَهلَها لَقَد جِئتَ شَيئاً إِمراً (کهف: ۷۱) پس رهسپار گردیدند تا وقتی که سوار کشتی شدند وی آن را سوراخ کرد موسی گفت آیا کشتی را سوراخ کردی تا سرنشینانش را غرق کنی واقعا به کار ناروایی مبادرت ورزیدی.
فَانطَلَقا حَتّى إِذا لَقِيا غُلاماً فَقَتَلَهُ قالَ أَ قَتَلتَ نَفساً زَكِيَّةً بِغَيرِ نَفسٍ لَقَد جِئتَ شَيئاً نُكراً (کهف: ۷۴) پس رفتند تا به نوجوانی برخوردند بنده ما او را کشت موسی به او گفت آیا شخص بی‌گناهی را بدون اینکه کسی را به قتل رسانده باشد کشتی واقعا کار ناپسندی مرتکب شدی.

۳. وَ أَمَّا الغُلامُ فَكانَ أَبَواهُ مُؤمِنَينِ فَخَشِينا أَن يُرهِقَهُما طُغياناً وَ كُفراً (کهف: ۸۰) و اما نوجوان پدر و مادرش هر دو مؤمن بودند پس ترسیدیم مبادا آن دو را به طغیان و کفر بکشد.

همچنین سجده یعقوب بر یوسف از باب تحیّت و سلامی بوده که در آن دوران متداول بوده است یا برای خاطر یوسف سجده شکر بر خدا به جا آورده است (یوسف: ۱۰۰)[۱].

۵ـ اشتباه در ارجاع ضمایر

در تفسیر تعدادی از آیات مرجع ضمائر اشتباه شده و منشأ توهّم عدم عصمت انبیاء گردیده است. برای مثال عموی حضرت ابراهیم به او وعده ایمان داده بود و به همین دلیل حضرت ابراهیم برای او طلب مغفرت کرده است ولی گمان کرده‌اند که حضرت ابراهیم به عموی خود وعدهٔ استغفار داده است و چنین کاری معصیت است (توبه: ۱۱۴)[۲].

در آیه‌ای نیز فرموده است که مردم گمان می‌کردند که پیامبران به

---

۱. وَ رَفَعَ أَبَوَيهِ عَلَى العَرشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَ قالَ يا أَبَتِ هذا تَأْوِيلُ رُءيايَ مِن قَبلُ قَد جَعَلَها رَبِّي حَقًّا وَ قَد أَحسَنَ بِي إِذ أَخرَجَنِي مِنَ السِّجنِ وَ جاءَ بِكُم مِنَ البَدوِ مِن بَعدِ أَن نَزَغَ الشَّيطانُ بَينِي وَ بَينَ إِخوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِما يَشاءُ إِنَّهُ هُوَ العَلِيمُ الحَكِيمُ (یوسف: ۱۰۰) و پدر و مادرش را به تخت برنشانید و همه آنان پیش او به سجده درافتادند و یوسف گفت ای پدر این است تعبیر خواب پیشین من به یقین پروردگارم آن را راست گردانید و به من احسان کرد آنگاه که مرا از زندان خارج ساخت و شما را از بیابان کنعان به مصر باز آورد پس از آنکه شیطان میان من و برادرانم را به هم زد بی گمان پروردگار من نسبت به آنچه بخواهد صاحب لطف است زیرا که او دانای حکیم است.

۲. وَ ما كانَ استِغفارُ إِبراهِيمَ لِأَبِيهِ إِلاَّ عَن مَوعِدَةٍ وَعَدَها إِيّاهُ فَلَمّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلّهِ تَبَرَّأَ مِنهُ إِنَّ إِبراهِيمَ لَأَوّاهٌ حَلِيمٌ (توبه: ۱۱۴) و طلب آمرزش ابراهیم برای پدرش جز برای وعده‌ای که به او داده بود نبود و لی هنگامی که برای او روشن شد که وی دشمن خداست از او بیزاری جست راستی ابراهیم دلسوزی بردبار بود.

آنها دروغ گفته‌اند در حالی که چنین معنا شده که پیامبران گمان کرده‌اند که خداوند به آنها دروغ گفته است (یوسف: ۱۱۰)[1].

یا یکی از کفار یا منافقین در برابر یک انسان فقیر چهره در هم کشیده و گمان کرده‌اند پیامبر اکرم(ص) چنان رفتار زشتی کرده است (عبس: ۱)[2].

۶ـ اشتباه در تفسیر

بسیاری از آیات به صورت اشتباه تفسیر شده‌اند مثلاً حضرت یوسف که به سمت زلیخا رفت برای کشتن او همت کرد ولی عده‌ای گمان کرده‌اند که حضرت یوسف برای فسق به سوی زلیخا رفته است (یوسف: ۲۴)[3].

و حضرت ابراهیم شکستن بتها را به بت بزرگ نسبت نداده است بلکه به صورت جمله شرطیه می‌گوید:اگر بت بزرگ سخن می‌گوید، او بت‌ها را شکسته است، بروید و از او بپرسید. مقصود این است که

---

۱. حَتَّى إِذَا استَيأَسَ الرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُم قَد كُذِبُوا جاءَهُم نَصرُنا فَنُجِّيَ مَن نَشاءُ وَ لا يُرَدُّ بَأسُنا عَنِ القَومِ المُجرِمِينَ (یوسف: ۱۱۰) تا هنگامی که فرستادگان ما نومید شدند و مردم پنداشتند که به آنان واقعا دروغ گفته شده یاری ما به آنان رسید پس کسانی را که می‌خواستیم نجات یافتند ولی عذاب ما از گروه مجرمان برگشت ندارد.

۲. عَبَسَ وَ تَوَلَّى (عبس: ۱) چهره در هم کشید و روی گردانید.

۳. وَ لَقَد هَمَّت بِهِ وَ هَمَّ بِها لَو لا أَن رَأَى بُرهانَ رَبِّهِ كَذلِكَ لِنَصرِفَ عَنهُ السُّوءَ وَ الفَحشاءَ إِنَّهُ مِنعِبادِنَا ال مُخلَصِينَ (یوسف: ۲۴) و در حقیقت آن زن آهنگ وی کرد و یوسف نیز اگر برهان پروردگارش را ندیده بود آهنگ او می‌کرد چنین کردیم تا بدی و زشتکاری را از او بازگردانیم چرا که او از بندگان مخلص ما بود.

چون بت بزرگ هرگز سخن نمی‌گوید، پس او نیز بت‌ها را نشکسته است (انبیاء: ۶۳)[۱].

اینکه حضرت ابراهیم ماه و ستاره و خورشید را خدای خویش خوانده است به دلیل کفر نبوده بلکه برای اثبات حقانیت خدای خویش و ابطال سخن ستاره پرستان، مقدمات سخن آنها را صحیح فرض کرده تا با برهان خلف آن را ابطال کند (انعام: ۷۶ـ۷۸)[۲].

همچنین استغفار در مورد انبیاء به معنی طلب بخشش در ازای صدور گناه نیست بلکه برای رجوع به خداوند است یا برای آن است که طبق دستور الهی پیامبران مجبور به انجام امور دنیوی هستند و از توجه تامّ به خداوند باز می‌مانند (غافر: ۵۵، محمد: ۱۹، ص: ۳۵)[۳].

---

۱. قالَ بَل فَعَلَهُ كَبِيرُهُم هذا فَسئَلُوهُم إِن كانُوا يَنطِقُونَ (انبیاء: ۶۳) گفت نه بلکه آن را این بزرگترشان کرده است اگر سخن می‌گویند از آنها بپرسید.
۲. فَلَمَّا جَنَّ عَلَيهِ اللَّيلُ رَأى كَوكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ(انعام: ۷۶) پس چون شب بر او پرده افکند ستاره‌ای دید گفت این پروردگار من است و آنگاه چون غروب کرد گفت غروب‌کنندگان را دوست ندارم.
فَلَمَّا رَأَى القَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِن لَم يَهدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ القَومِ الضّالِّينَ (انعام: ۷۷) و چون ماه را در حال طلوع دید گفت این پروردگار من است آنگاه چون ناپدید شد گفت اگر پروردگارم مرا هدایت نکرده بود قطعا از گروه گمراهان بودم.
فَلَمَّا رَأَى الشَّمسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكبَرُ فَلَمَّا أَفَلَت قالَ يا قَومِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمّا تُشرِكُونَ (انعام: ۷۸) پس چون خورشید را برآمده دید گفت این پروردگار من است این بزرگتر است و هنگامی که افول کرد گفت ای قوم من من از آنچه برای خدا شریک می‌سازید بیزارم.
۳. فَاصبِر إِنَّ وَعدَ اللّهِ حَقٌّ وَ استَغفِر لِذَنبِكَ وَ سَبِّح بِحَمدِ رَبِّكَ بِالعَشِيِّ وَ الإِبكارِ (غافر: ۵۵) پس صبر کن که وعده خدا حق است و برای گناهت آمرزش بخواه

۷ـ عدم توجه به معنای لغت

در مواردی کلمات و تعبیرات قرآن معنایی دارد که در لغت عربی موجود بوده و مورد توجه مفسرین قرار نگرفته است. برای مثال «نسی» به معنای ترک کردن است و در موردی که حضرت موسی اعتراف به نسیان کرده و از خضر عذر خواهی می‌کند، در حقیقت فقط اعلام می‌کند که من آن عملی که انتظار داشته‌ای ترک کردم (کهف: ۷۳)[۱].

و «غوی» که در مورد حضرت آدم به کار رفته به معنای گمراهی و ضلالت نیست بلکه به معنای زیان کردن است زیرا عمل حضرت آدم باعث اخراج او از بهشت و زیان او گردید. (طه: ۱۲۱)[۲].

و به سپاس پروردگارت شامگاهان و بامدادان ستایشگر باش.
فَاعلَم أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ اللّٰهُ وَ استَغفِر لِذَنبِکَ وَ لِلمُؤمِنِینَ وَ المُؤمِناتِ وَ اللّٰهُ یَعلَمُ مُتَقَلَّبَکُم وَ مَثواکُم(محمد: ۱۹) پس بدان که هیچ معبودی جز خدا نیست و برای گناه خویش آمرزش جوی و برای مردان و زنان با ایمان طلب مغفرت کن و خداست که فرجام و مآل هر یک از شما را می‌داند.
قالَ رَبِّ اغفِر لِي وَ هَب لِي مُلکاً لا یَنبَغِي لِأَحَدٍ مِن بَعدِي إِنَّکَ أَنتَ الوَهَّابُ (ص: ۳۵) گفت پروردگارا مرا ببخش و ملکی به من ارزانی دار که هیچ کس را پس از من سزاوار نباشد در حقیقت تویی که خود بسیار بخشنده‌ای.
۱. قالَ لا تُؤاخِذنِي بِما نَسِیتُ وَ لا تُرهِقنِي مِن أَمرِي عُسراً (کهف: ۷۳) موسی گفت به سبب آنچه فراموش کردم مرا مؤاخذه مکن و در کارم بر من سخت مگیر.
۲. فَأَکَلا مِنها فَبَدَت لَهُما سَوآتُهُما وَ طَفِقا یَخصِفانِ عَلَیهِما مِن وَرَقِ الجَنَّةِ وَ عَصی آدَمُ رَبَّهُ فَغَوی (طه: ۱۲۱) آنگاه از آن درخت ممنوع خوردند و برهنگی آنان برایشان نمایان شد و شروع کردند به چسبانیدن برگهای بهشت بر خود و این‌گونه آدم به پروردگار خود عصیان ورزید و بیراهه رفت.

۸ ـ عدم توجه به مقصود آیه

در تعدادی از آیات که پیامبران مورد عتاب قرار گرفته‌اند هدف دیگری دنبال شده و آیه برای بیان مقصود دیگری است. برای مثال عتاب حضرت عیسی برای آن است که مردم بدانند خدا انگاری در مورد حضرت عیسی مستند به وی نیست (مائده: ۱۱۶).[۱]

عتاب دربارهٔ اسیر گرفتن پیامبر اکرم در جنگ برای آن است که مسلمین بفهمند عملی که آنها بدون اجازه پیامبر انجام داده‌اند بر خلاف مقصود الهی بوده است (انفال: ۶۷)[۲].

دربارهٔ موردی که پیامبر به عده‌ای اجازه دادند تا در جنگ حاضر نشوند، خداوند وی را توبیخ کرده است تا بیان کند که اگر به آنها اجازه نمی‌دادی، منافقینی که از جنگ فرار می‌کردند معلوم می‌شدند و تو

---

۱. وَ إِذ قالَ اللَّهُ یا عِیسَی ابنَ مَریَمَ أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّي إِلهَینِ مِن دُونِ اللَّهِ قالَ سُبحانَکَ ما یَکُونُ لِي أَن أَقُولَ ما لَیسَ لِي بِحَقٍّ إِن کُنتُ قُلتُهُ فَقَد عَلِمتَهُ تَعلَمُ ما فِي نَفسِي وَ لا أَعلَمُ ما فِي نَفسِکَ إِنَّکَ أَنتَ عَلَّامُ الغُیُوبِ(مائده: ۱۱۶) و یاد کن هنگامی را که خدا فرمود ای عیسی پسر مریم آیا تو به مردم گفتی من و مادرم را همچون دو خدا به جای خداوند بپرستید گفت منزهی تو مرا نزیبد که در باره خویشتن چیزی را که حق من نیست بگویم اگر آن را گفته بودم قطعا آن را می‌دانستی آنچه در نفس من است تو می‌دانی و آنچه در ذات توست من نمی‌دانم چرا که تو خود دانای رازهای نهانی.

۲. ما کانَ لِنَبِيٍّ أَن یَکُونَ لَهُ أَسری حَتَّی یُثخِنَ فِي الأَرضِ تُرِیدُونَ عَرَضَ الدُّنیا وَ اللَّهُ یُرِیدُ الآخِرَةَ وَ اللَّهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ (انفال: ۶۷) هیچ پیامبری را سزاوار نیست که برای اخذ سربها از دشمنان اسیرانی بگیرد تا در زمین به‌طور کامل از آنان کشتار کند شما متاع دنیا را می‌خواهید و خدا آخرت را می‌خواهد و خدا شکست‌ناپذیر حکیم است.

برای حفظ وحدت چنین نکردی تا منافقین شناخته نشوند (توبه: ۴۳)[۱].

۹ـ استدلال معکوس

برخی از آیات مورد استناد برای ابطال عصمت انبیاء، دقیقاً از جمله آیاتی است که عصمت انبیاء را ثابت می‌کند. مثلاً در جایی که خداوند فرموده است که اگر پیامبر سخنی را بدون وحی به خدا نسبت دهد، او را به انواع عذابها هلاک می‌کند، چنین گفته می‌شود که چون پیامبر گرفتار چنین عذابی نشد و هلاک نگردید، بنابراین هر آنچه به خداوند نسبت داده است مطابق وحی است (حاقه: ۴۴ ـ ۴۶)[۲].

و در موردی که می‌فرماید که خداوند نگهبانانی قرار می‌دهد تا وحی به درستی ابلاغ شود، نشان دهنده صحّت وحی وعصمت پیامبر در این مرحله است که به کمک قدرت الهی به انجام این وظیفه مهم موفق می‌شود (جن: ۲۶ ـ ۲۶)[۳].

---

۱. عَفَا اللَّهُ عَنکَ لِمَ أَذِنتَ لَهُم حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکَ الَّذِینَ صَدَقُوا وَ تَعلَمَ الکاذِبِینَ(توبه: ۴۳) خدایت ببخشاید چرا پیش از آن‌که حال راستگویان بر تو روشن شود و دروغگویان را بازشناسی به آنان اجازه دادی.

۲. وَ لَو تَقَوَّلَ عَلَینا بَعضَ الأَقاوِیلِ (حاقه: ۴۴) و اگر او پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود.
لَأَخَذنا مِنهُ بِالیَمِینِ (حاقه: ۴۵) دست راستش را سخت می‌گرفتیم.
ثُمَّ لَقَطَعنا مِنهُ الوَتِینَ (حاقه: ۴۶) سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم.

۳. عالِمُ الغَیبِ فَلا یُظهِرُ عَلی غَیبِهِ أَحَداً (جن: ۲۶) دانای نهان است و کسی را بر غیب خود آگاه نمی‌کند.
إِلاَّ مَنِ ارتَضی مِن رَسُولٍ فَإِنَّهُ یَسلُکُ مِن بَینِ یَدَیهِ وَ مِن خَلفِهِ رَصَداً(جن: ۲۷) جز پیامبری را که از او خشنود باشد که در این صورت برای او از پیش رو و از

این نوع آیات دلیل عصمت است که در جای خود بیان گردید.

۱۰ـ حمل بر ترک اولی

در مواردی نیز مفسرین و متکلمین، عمل انجام شده توسط انبیاء را بر ترک اولی حمل کرده‌اند؛ یعنی عقیده دارند که در آن موارد پیامبران مرتکب عمل جایزی شده‌اند که بهتر بوده آن را ترک می‌کردند. برای مثال موردی که پیامبر اکرم (ص) برای کسی اظهار ننمود که طبق دستور الهی موظف شده تا با همسر زید(پسر خوانده خویش) پس از طلاق زید ازدواج کند و وقتی زید همسر خود را طلاق داد، پیامبر حکم خدا را بیان کرد، حمل بر ترک اولی کرده‌اند (احزاب: ۳۷).[1]

و اجازه پیامبر در نرفتن افراد به جنگ را حمل بر ترک اولی کرده‌اند

پشت‌سرش نگاهبانانی بر خواهد گماشت.
لِيَعلَمَ أن قد أبلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِم وَ أحاطَ بِما لَدَيهِم وَ أحصی كُلَّ شَيءٍ عَدَداً(جن: ۲۸)
تا معلوم بدارد که پیامهای پروردگار خود را رسانیده‌اند و خدا بدانچه نزد ایشان است احاطه دارد و هر چیزی را به عدد شماره کرده است.

۱. وَ إذ تَقُولُ لِلَّذِي أنعَمَ اللَّهُ عَلَيهِ وَ أنعَمتَ عَلَيهِ أمسِک عَلَيکَ زَوجَکَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تُخفِي فِي نَفسِکَ مَا اللَّهُ مُبدِيهِ وَ تَخشَی النَّاسَ وَ اللَّهُ أحَقُّ أن تَخشاهُ فَلَمَّا قَضی زَيدٌ مِنها وَطَراً زَوَّجناکَها لِكَي لا يَكُونَ عَلَی المُؤمِنِينَ حَرَجٌ فِي أزواجِ أدعِيائِهِم إذا قَضَوا مِنهُنَّ وَطَراً وَ كانَ أمرُ اللَّهِ مَفعُولاً (احزاب: ۳۷) و آنگاه که به کسی که خدا بر او نعمت ارزانی داشته بود و تو نیز به او نعمت داده بودی می‌گفتی همسرت را پیش خود نگاه دار و از خدا پروا بدار و آنچه را که خدا آشکارکننده آن بود در دل خود نهان می‌کردی و از مردم می‌ترسیدی با آنکه خدا سزاوارتر بود که از او بترسی پس چون زید از آن زن کام برگرفت و او را ترک گفت وی را به نکاح تو درآوردیم تا در آینده در مورد ازدواج مؤمنان با زنان پسرخواندگانشان چون آنان را طلاق گفتند گناهی نباشد و فرمان خدا صورت اجرا پذیرد.

(توبه: ۴۳).[۱]

و نیز تصمیم پیامبر را بر کناره‌گیری از یکی از کنیزان خویش به واسطهٔ حسادت بعضی از همسرانش، بر ترک اولی حمل کرده‌اند (تحریم: ۱).[۲]

منابع

۱ـ قرآن کریم
۲ـ ابن جوزی، عبدالرحمن، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ ق.
۳ـ اسماعیل بن کثیر، تفسیر ابن‌کثیر، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۴ـ تفتازانی، مسعودبن‌عمر، شرح المقاصد، تصحیح عبدالرحمان عمیرة، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۹ ق.
۵ ـ ثعالبی، عبدالرحمن، تفسیر الثعالبی ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۶ ـ جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۰ ش.
۷ـ قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۰۵ ق.

---

۱. عَفَا اللَّـهُ عَـنکَ لِـمَ أَذِنتَ لَـهُم حَـتَّی یَـتَبَیَّنَ لَکَ الَّـذِینَ صَـدَقُوا وَ تَـعلَمَ الکـاذِبِینَ (توبه: ۴۳) خدایت ببخشاید چرا پیش از آن‌که حال راستگویان بر تو روشن شود و دروغگویان را بازشناسی به آنان اجازه دادی.

۲. یا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللّهُ لَکَ تَبتَغِي مَرضاتَ أَزواجِکَ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ (تحریم: ۱) ای پیامبر چرا برای خشنودی همسرانت آنچه را خدا برای تو حلال گردانیده حرام می‌کنی خداست که آمرزنده مهربان است.

تحقیقی پیرامون
کلیات خمس

بحث کلیات خمس یا ایساغوجی از مباحث مهم و ارزشمند در منطق است که کمتر تحقیق مستقلی پیرامون آن مورد توجه قرار گرفته است. از آنجا که عدم توجه به مباحث این قسمت از منطق باعث اشتباهاتی در بحث تعریفات، قضایا، صناعات خمس، جواهر و اعراض و... می‌شود، احساس نیاز گردید تا این پژوهش برای تبیین کلام اهل منطق ارائه شود. این مقاله بر پایه و به ترتیب قسمتی از بحث کلیات خمس از کتاب «اساس الاقتباس» جناب خواجه نصیرالدین طوسی گرد آمده و اضافاتی از کلمات دیگر علما بر آن افزوده شده است.

مقدمه

برای ورود به بحث کلیات خمس لازم است چند اصطلاح را تعریف کنیم زیرا مباحث آینده به چگونگی این تعاریف وابسته است. ۱ـ حمل طبعی (بالطبع) ۲ـ ذاتی ۳ـ مقول فی جواب ما هو. برای آنکه بحث به درازا نکشد سعی می‌کنیم حتی المقدور از طرح شبهات در این مسائل صرف نظر کنیم.

۱ـ **حمل طبعی**: هر محمولی را که در نظر بگیریم یک کلّی حقیقی است زیرا جزئی حقیقی از آن نظر که جزئی است صلاحیت ندارد تا محمول واقع شود. هر کلّی که به حسب مفهوم اعم باشد را محمول طبعی گویند و آن بر موضوع خود که از نظر مفهوم اخص است حمل می‌شود، مثل حمل حیوان بر انسان و انسان بر محمّد و ناطق بر انسان و این حمل را حمل طبعی گویند.[1]

لازم است اعم از نظر مفهوم توضیح داده شود. گاهی منظور از اعم به اعتبار وجودِ اعم در افراد اخص و غیر اخص است مثل حیوان و انسان. این اعم و اخص از نظر مصداق است. گاهی منظور از اعم، اعم

---

۱. تجرید: ۳۴.

به حسب مفهوم است فقط، اگرچه از نظر وجود دو کلّی متساوی باشند، مثل ناطق نسبت به انسان. مفهوم ناطق این است که چیزی است که دارای نطق است، بدون توجه به اینکه این شیء انسان است یا غیر انسان، و اینکه متوجه می‌شویم که ناطق انسان است ناشی از خارج مفهوم است.

اینها عبارات علاّمه حلّی در «جوهر النضید»[1] است. صاحب «البرهان» آنجا که نسب اربع را ذکر می‌کند به خوبی، نسبت‌ها را از نظر مفهوم بررسی می‌کند و حواشی کتاب نیز خیلی روشن بیان می‌کند که:

«اعلم أنّ فی المفهومین ـ مفردین کانا أو مرکّبین أو مختلفین ـ نسباً أُخریٰ بحسب العقل به‌مجرّد النظر إلیٰ ذاتهما مع قطع النظر عن الخارج عنهما و تسمّیٰ نسباً بحسب المفهوم.»[2]

سپس برای دو کلّی که از نظر مفهوم متساوی هستند حدّ تام و محدود را مثال می‌آورد، و برای اعم و اخص مطلق، حدّ ناقص و محدود را؛ به این صورت که وقتی می‌گوئیم: انسان جسم ناطق است، به حسب مفهوم، عقل جایز می‌داند که جسم ناطقْ حسّاس باشد یا

---

۱. جوهر النضید: ۳۵.
۲.کتاب البرهان نگارش کلنبوی، یکی از منابعی است که در این مقاله از آن استفاده شده است. اما از آنجا که در نگارش مقاله از ارجاعات به کتب پرهیز شده بود، و در ویرایش دوباره‌ای که برای انتشار در این مجموعه انجام گردید ارجاعات کتب منطقیین به آن اضافه گردید، متأسفانه هیچ نسخه‌ای از آن کتاب به دست نیامد تا مورد استفاده قرار گیرد.

نباشد، پس با ملاحظه ذات دو کلّی، حدّ ناقص نسبت به انسان اعم است. وی برای متباینین مفهومی، انسان و لا انسان را مثال آورده است. در آنجا که اعم و اخص من وجه را مثال می‌زند می‌گوید: مثل انسان و ضاحک یا ماشی. ضاحک یعنی آنچه می‌خندد، و این مفهوم می‌تواند در انسان باشد یا نباشد. انسان یعنی حیوان ناطق، و این می‌تواند همراه خنده باشد یا خیر. البته این سخن درست است و ضرری نیز به محمول بالطبع نمی‌زند، زیرا اعم و اخص من وجه به این صورت است که یکی اعم و دیگری اخص است از یک نظر و بر عکس است از نظر دیگر، و هر دو را می‌توان بر هم حمل کرد.

در هر صورت، باید توجه نمود که حمل حدّ تام بر محدود حمل طبعی نیست چنانچه بعداً نیز با آن برخورد خواهیم کرد.

۲ ـ ذاتی: ذاتی عبارت از کلّی محمولی است که ذات موضوع قائم به آن باشد. عبارت خواجه و شیخ چنین است، و صاحب «جوهر النضید»[۱] چنین شرح می‌دهد که منظور از ذاتی آن کلّی است که ماهیت بدون آن تحقق نیابد؛ خواه عین ماهیت باشد یا جزئی از ماهیت. در صورت اوّل، کلّی برای افرادش ذاتی است مثل انسان برای حسن و حسین. خواجه می‌فرماید: «ذاتی به این معنی منسوب به ذات نیست، چه به یک وجه خود عین ذات است و عین ذات منسوب نتواند بود به خود»[۲] و این با نظر صدرالمتألهین مغایرت دارد. پس ذاتی یک

---

۱. جوهر النضید: ۳۶.
۲. اساس الاقتباس: ۲۲ - ۲۱، فنّ سوّم، فصل اوّل.

اصطلاح منطقی است و معنی لغوی آن منظور نیست.

برای ذاتی سه علامت ذکر کرده‌اند، خواجه در «شـرح اشـارات» آورده‌اند:

۱ـ تصوّر شیء ممکن نیست مگر بعد از تصوّر ذاتی آن.

۲ـ شیء برای اتّصاف به ذاتی‌اش نیازی به غیر از ذات خود ندارد.

۳ـ محال است بتوان ذاتی را از شیء رفع کرد؛ نه در وجود و نه در وهم.[۱]

خواجه در منطق «تجرید» وقتی می‌خواهد کلّی را تقسیم به ذاتی و عرضی کند می‌گوید:

«و کلّ محمول بالمؤاطاة و بالطبع فإمّا ذاتیّ لموضوعه و إمّا عرضیّ له»[۲]

پس در کلیات خمس حمل بالطبع و حمل مؤاطات مـنظور است. هر کلّی را که حمل بر دیگری کنیم، نمی‌توانیم یکی از کلیات خمس قرار دهیم. حمل مؤاطات همان حمل «هو هو» (این همانی) است، در مقابل حمل «ذو هو» و معنی این حمل، بنا بر این که حمل را چگونه تعریف کنیم، تغییر می‌کند که آیا منظور اتحاد موضوع و مـحمول در مفهوم است، یا در وجود (صدق موضوع و محمول در یک فرد) یا اعم است؟ این‌گونه تفاوت در تعریف در مسائل بعد موجب اختلاف آراء می‌شود که در حدّ ممکن به آن اشاره خواهد شد.

---

۱. شرح اشارات و تنبیهات ۱: ۴۰.
۲. تجرید: ۳۵.

۳ـ مقول فی جواب ما هو: مولیٰ عبدالله در «حاشیه بر تهذیب المنطق» تفتازانی می‌گوید: «ما هو؟» (آن چیست) سؤال از تمام حقیقت است، و جواب باید تمام حقیقت را در بر داشته باشد.[۱] خواجه نیز می‌گوید: اگر بخواهند تصوّر حقیقت چیزی را طلب کنند، با «آن چیست؟» سؤال می‌کنند. بنا بر این نظر اگر از یک چیز سؤال کردیم، جواب باید تمام حقیقت آن باشد و اگر از چند چیز به وسیلهٔ «آن چیست؟» پرسیدیم، جواب باید تمام حقیقت مشترک بین آنها باشد.

آنچه در جواب «ما هو» بیان می‌شود اخص از ذاتی است، زیرا برخی ذاتیات هستند که صلاحیت ندارند پاسخ برای سؤال «ما هو» واقع شوند، مثل ناطق در در پاسخ از پرسش «احمد چیست؟» زیرا جواب باید انسان باشد که حیوان ناطق است. ناطق تمام حقیقت احمد نیست.[۲] شیخ‌الرئیس نیز به این نکته در «نجاة» تصریح فرموده است.[۳]

امّا به نظر می‌رسد که میان «مقول فی جواب ما هو» و «ذاتی» رابطهٔ عموم و خصوص فی وجه بر قرار است؛ یعنی برخی از پاسخ‌هایی که برای «آن چیست؟» ارائه می‌شود چون محمول بالطبع نیستند، ذاتی نیز نیستند. برای توضیح بیشتر چنین می‌گوئیم:

هر گاه از یک کلّی توسط «آن چیست؟» سؤال کنیم، بنابر نظر

---

۱. حاشیه بر تهذیب المنطق: ۳۶.
۲. تجرید: ۳۹.
۳. نجاة: ۱۲.

منطقیون حدّ تام در جواب می‌آید و مقول در جواب ما هو عبارت از حدّ تام است در حالی که ـ چنانکه قبلاً ذکر کردیم ـ حدّ تام محمول بالطبع نیست، پس حدّ تام مصداقی است که مقول فی جواب ما هـو بدون ذاتی صدق می‌کند و بنابراین می‌گوئیم: میان مقول فی جواب ما هو و ذاتی عموم و خصوص من وجه است.

برخی برای گریز از دخول حدّ تام در کلیات خمس گفته‌اند، مقسم در کلیات خمس محمول بالطبع بالمؤاطاة و بحمل شایع صناعی است. در حالی که اولاً حدّ تام توسط همان محمول بـالطبع از مـقسم جـدا می‌شود و دلیلی وجود ندارد که ما حمل شایع را ذکر کنیم. ثانیاً حمل اولی ذاتی بدلیل آن‌که اولاً حمل بالطبع نیست و ثانیاً حمل مواطـاتی نیست، در کلیات خمس وارد نمی‌شود. البته حمل اوّلی در صـورتی توسط حمل مؤاطاتی خارج می‌شود که منظور از حمل مؤاطاتی ایـن باشد که هر چه موضوع در آن صادق است محمول هم در آن صادق است. وگرنه اگر حمل (اعم از اولی و شایع) به مـؤاطـات و اشـتقاق تقسیم شود و حمل مؤاطات حمل هوهو باشد، آنگاه حمل اوّلی ذاتی یکی از انواع حمل مؤاطات می‌شود. در ایـن صـورت فـقط مـحمول بالطبع، محمول به حمل اوّلی را از ذاتی و عرضی خارج می‌کند.

البته برای اخراج حدّ تام یا حتی حـدّ نـاقص و امـثال آن از بـحث کلیات خمس بیان دیگری نیز مطرح کرد که به تحقیق نزدیک‌تر است: وقتی یک عنوان را موضوع قضیه قرار می‌دهیم مثلاً می‌گوییم: انسان یا دانا است یا نادان، در این قضیه هر کدام از افراد انسان به تنهایی مورد

نظر واقع می‌شوند زیرا هر کدام به تنهایی مصداق برای این عنوان هستند. اما دو انسان را که همراه با هم ملاحظه کنیم، اصلاً این قضیه درباره آنها سخن نمی‌گوید تا بگوییم دو نفر با هم آیا دانا هستند یا نادان؟

این نکته یکی از نکات مهم در علوم است که عدم توجّه به آن موجب برخی از اشتباهات گردیده است. یکی از موارد اشتباه همین بحث است. حدّ تام مرکّب از جنس و فصل بوده و تعدّد آنها و ترکیب آنها مورد لحاظ می‌باشد، بنابراین یکی از مصادیق عنوان کلی یا محمول واقع نمی‌شود. عنوان کلی یا عنوان محمول فقط درباره مفاهیمی بسیط و غیر مرکّب مثل انسان و حیوان است که اگرچه در دقّت عقلی مرکّب از چند مفهوم هستند امّا اجتماع آن مفاهیم یک مفهوم بسیط را ساخته است که از آن به «اجمال» تعبیر می‌شود. پس حدّ تام نه یک جنس است و نه نوع و نه هیچ کدام از اقسام کلیات خمس.

تعریف کلیات خمس

جنس و نوع

از فصل گذشته معلوم شد که کلّی ذاتی که مقول بوده در جواب ما هو بر چیزهاء بسیار در حال شرکت دو است، یکی آنچه مقول بوده بر چیزهاء مختلف الحقایق مانند حیوان که بر انسان و فرس و دیگر آنچه مقول بوده بر چیزهایی که اختلاف ایشان بعدد نه حقیقت مانند انسان که برزید و

عمرو مقول است، اکنون می‌گوئیم اول را از این دو کلّی ذاتی جنس خوانند و دوّم را نوع.[۱]

چنانچه در مقدمه آوردیم «ما هو؟» سؤال از تمام حقیقت است. بنا بر این که از چه چیزی سؤال شود، جواب تغییر می‌کند. گفته‌اند:

مسئول عنه یک چیز است یا چند چیز، اگر یک چیز است یا جزئی است یا کلّی. اگر چند چیز است، یا این چند چیز دارای حقیقت یکتا هستند یا حقایق متفاوت دارند. پس چهار سؤال می‌توانیم بپرسیم: دو سؤال از مفرد و دو سؤال از مشترک بین جمیع.

۱. سؤال از حقیقت یک چیز جزئی را توسط نوع پاسخ می‌دهند که همان تمام حقیقت آن جزئی است.

۲. سؤال ازحقیقت یک‌چیز کلی را توسط حدّ تام پاسخ می‌دهند.

۳. سؤال از چند چیز را که دارای حقیقت یکتا هستند نیز توسط نوع پاسخ می‌دهند.

۴. سؤال از چند چیز با حقایق مختلف را توسط جنس پاسخ می‌دهند.

پس تعریف نوع این است: کلّی ذاتی مقول در جواب ما هو بر جزئیاتی که اختلاف آنها بعدد باشد (نه به‌حقیقت) به‌صورت مشترک یا به‌تنهائی. و تعریف جنس چنین می‌شود: کلّی ذاتی مقول در جواب ما هو بر چیزهایی که اختلاف حقیقی میان آنها است به‌صورت

---

۱. این عبارات که با حروف سیاه درج شده از کتاب اساس الاقتباس نقل شده است.

مشترک.[۱] قطب‌الدین رازی تعریف نوع را چنین خلاصه می‌کند:

«النوع هو المقول علی کثیرین متّفقین بالحقیقة فی جواب ما هو.»[۲]

و توضیح می‌دهد که «المقول» ما را از ذکر کلّی بی‌نیاز می‌کند. «متّفقین بالحقیقه» جنس را خارج می‌کند. «المقول فی جواب ما هو» فصل و عرَضی عام و عرَضی خاص را خارج می‌کند. در مورد جنس نیز می‌نویسد:

«الجنس هو المقول علی کثیرین مختلفین بالحقیقة فی جواب ما هو.»[۳]

عمربن‌سهلان ساوی بعد از تعریف کلیات می‌گوید: اگر ما یک جزئی حقیقی مثل «این حیوان» را تصوّر کنیم بدون آنکه اعتنایی به ناطق بودن آن داشته باشیم، سپس حیوان را محمول این موضوع قرار دهیم و بگوئیم: این حیوان حیوان است، در این صورت حیوان یک نوع است زیرا مقول بر تعدادی از جزئیات است که دارای حقایق یکتا هستند و اختلاف آنها فقط به‌عدد می‌تواند باشد. فصل نیز همین‌گونه است؛ یعنی ناطق در صورتی که محمول برای «این ناطق» واقع شود بدون توجه به حیوان بودن آن، آنگاه ناطق یک نوع است و زمانی آن را فصل برای اشخاص حیوان می‌دانیم که حیوانیت آنها را در نظر گرفته

---

۱. تجرید: ۴۱ ـ ۴۰.
۲. شرح شمسیه: ۱۳۲.
۳. همان.

باشیم. این حکم شامل عرضی عام و خاص نیز می‌شود.[۱]

امّا حقیقت چنین نیست بلکه هر کدام یک فرد از جنس یا فصل یا... می‌باشند.

شیخ اشراق نیز عبارتی دارد که، هر کدام از کلیات خمس بدون در نظر گرفتن کلّی فوقانی و زیرین یا کلّی مساوی، حقیقت نوعیه است[۲] که این جمله با نظر خود شیخ اشراق چندان مطابقت ندارد زیرا ایشان کلّی را محمول قرار می‌دهد و به نوع و جنس و... تقسیم می‌کند. پس کلی به خودی خود، اصلاً هیچکدام از این کلیات خمس بر آن صادق نیست و ما در این باره بعداً که درباره جنس و فصل توضیح دادیم به‌طور مشروح بحث خواهیم کرد.

نوع حقیقی و اضافی

نوع به اشتراک لفظی بر دو معنی اطلاق کنند: یکی آن‌که گفته آمد، یعنی هر کلّی ذاتی که مقول بر چیزهایی که اختلاف ایشان بعدد بیش نبود در جواب ما هو، و آنرا نوع حقیقی خوانند. دوم هر یکی از آن کلیات مختلف الحقایق که جنس کمال ذاتیات مشترک ایشانست و بر ایشان محمول است مانند انسان و فرس و آنرا نوع اضافی خوانند.

آنچه در بالا در تعریف نوع آوردیم منظور نوع حقیقی بود که یکی

---

۱. بصائر النصیریّه: ۸۶.

۲. اکثر مطالبی که در این مقاله از سهروردی نقل شده از کتاب منطق تلویحات استفاده شده است و از آنجا که فعلاً هیچ نسخه‌ای از آن در اختیار اینجانب نیست، ارجاعات آن نیز مثل کتاب برهان کلنبوی ناقص است.

از کلیات خمس است. به آن «نوع الانواع» نیز می‌گویند. ولی بنا بر اشتراک لفظی، منطقیون کلّی دیگری را نیز «نوع» خوانده‌اند و آن طبق تعریف: «الماهیة المقول علیها و علی غیرها الجنس فی جواب ما هو»

یا به‌عبارتی، هر جنسی که تحت جنسی باشد نوع است نسبت به آن و آن را «نوع اضافی» گویند. باز تعریفی کرده‌اند: «اخصّ المقولین القریبین فی جواب ما هو بالنسبه الی الآخر».

شیخ‌الرئیس در کتاب «نجاة» وقتی نوع را تعریف می‌کند چنین می‌آورد:

«امّا النوع فهو الکلی الذاتی الذی یقال علی کثیرین فی جواب ما هو و یقال أیضاً علیه و علی غیره آخر فی جواب ما هو بالشرکة.»[۱]

سپس نوع الانواع را چنین تعریف می‌کند:

«المقول علی کثیرین مختلفین بالعدد فی جواب ما هو.»[۲]

از عبارت چنین استفاده می‌شود که ایشان نوع اضافی را یکی از کلیات خمس قرار داده است اگرچه در «اشارات» نوع حقیقی را در مقابل جنس قرار داده و تصریح به مشترک لفظی بودن دو نوع کرده است.[۳]

---

۱. نجاة: ۱۵.
۲. همان.
۳. اشارات و تنبیهات ۱: ۷۹.

ما سعی می‌کنیم در عبارات هر جا نامی از نوع می‌بریم اضافی و حقیقی بودن آنها را مشخص نمائیم تا به مشکل برخورد ننمائیم.

فرق میان هر دو آنست که نوع حقیقی باضافت با اشخاص اعتبار کنند که در تحت اوست و نوع اضافی باضافت با جنس که بالاء اوست.

خواجه طوسی اکنون می‌خواهد تفاوت‌های نوع حقیقی و اضافی را بشمارد. ما در مورد نوع حقیقی چندان توضیح نمی‌دهیم و تعاریف آن را قبلاً ذکر کرده‌ایم. امّا نوع اضافی را نسبت به کلی فوقانی‌اش ملاحظه می‌کنند (نوع اضافی باضافت با جنس بالاء اوست). از این عبارت چند نکته به‌دست می‌آید:

۱ـ نوع اضافی و جنس متضایف هستند؛ یعنی در تعریف نوع اضافی باید جنس را بیاوریم چنانچه در تعریف جنس نیز برخی به‌راحتی از نوع نام برده‌اند که منظور همان نوع اضافی است، مانند شیخ‌الرئیس در منطق «شفاء»:

«الجنس مقول علی کثیرین مختلفین بالنوع فی جواب ما هو.»[1]

ولی شیخ در «نجاة» چون همین نوع اضافی را سهواً یکی از کلیات خمس قرار داده است به توجیه پرداخته که منظور از نوع در تعریف جنس، حقیقت است.[2]

۲ـ نوع اضافی اصلاً ذاتی نیست زیرا در تعریف ذاتی گفتیم که باید

---

۱. شفاء، منطق ۱: ۴۷.
۲. نجاة: ۱۴.

کلی، محمول بالطبع باشد و اگر انسان و حیوان را مقایسه کنیم می‌بینیم حیوان از نظر مفهوم اعم از انسان است پس حیوان محمول بالطبع است و جنس است. و اگر بخواهیم انسان را برای حیوان نوع قرار دهیم باید بگوئیم: حیوان انسان است، و می‌دانیم که این حمل طبعی نیست. پس نوع اضافی برای موضوع خود اصلاً ذاتی نیست. و همچنین عرضی هم نیست زیرا از مقسم کلیات خمس به‌دور است و به این دلیل نمی‌توان نوع اضافی را در این تقسیم بندی وارد کرد. این مسأله ناقض سخنی است که شیخ در «شفاء» نقل می‌کند که کلّی ممکن است به شش قسم تقسیم شود.

و نیز نوع حقیقی ممکن بود که در تحت جنسی نبود و نوع اضافی همیشه در تحت جنسی بود.

از آنجا که نوع حقیقی را با جزئیات فرد می‌سنجیم بنابراین ممکن است یک کلی داشته باشیم که نوع حقیقی باشد و علاوه بر آن هیچ جنسی نیز نداشته باشد؛ یعنی بسیط باشد. در حالی که در نوع اضافی چنین امکانی وجود ندارد، زیرا حتماً باید نوع اضافی تحت جنسی باشد و از عبارت به‌دست می‌آید که همواره نوع اضافی مرکّب از جنس و فصل است. خواجه به این نکته در «شرح اشارات» تصریح فرموده است.[1]

و نیز نوع حقیقی همیشه بر چیزهایی افتد که بعدد بیش مختلف نباشد و

---

۱. شرح اشارات و تنبیهات ۱: ۸۰.

نوع اضافی گاه بود که بر چیزهاء مختلف الحقایق افتد مانند حیوان که باضافت با نامی نوعی است و بر انسان و ثور می‌افتد که مختلف الحقیقه‌اند.

خواجه پس از آن‌که تفاوت دو نوع را در اعتبار ذکر کرده می‌خواهد نسبت عموم و خصوص من وجه را میان این دو نوع ثابت کند، از این رو ابتدا نوعی را ذکر کرد که حقیقی است ولی اضافی نیست و در اینجا ابتدا وجه اشتراک نوع حقیقی و اضافی را می‌آورد و آن در صورتی است که نوع حقیقی تحت جنس باشد که در این صورت نوع اضافی نیز می‌باشد. سپس حالتی را ذکر می‌کند که نوع اضافی صادق است ولی نوع حقیقی صادق نیست مثل جنسی که تحت جنس دیگر واقع شود که آن را نوع اضافی خوانند ولی چون جنس است دیگر نمی‌تواند نوع حقیقی باشد مثل حیوان نسبت به نامی.

فصل

و اما کلی ذاتی که مقول بود در جواب أیُّ شیءٍ هو و آن ذاتی خاصّ بود که امتیاز به او حاصل شود آن را «فصل» خوانند مانند ناطق انسان را.

ذاتی را تقسیم کرده‌اند که یا در جواب ما هو می‌آید یا خیر. آنچه در جواب ما هو می‌آید ـ چنانکه گفتیم ـ تمام حقیقت مشترک بین موضوعات نیست بلکه جزء آن حقیقت است و این جزء، چون خاصّ است می‌تواند وسیله‌ای برای تمییز بین مشارکات در آن معنی عام واقع شود و ما از آن معنی عام به تمام حقیقت مشترک بین موضوعات تعبیر می‌کنیم. این جزء حقیقت را که اولاً ذاتی است و ثانیاً صلاحیت

تمییز دارد، فصل گویند.

هنگامی که از یک چیز توسط «أیُّ شیءٍ هو؟» سؤال کنیم، مطلوب این است که جواب به گونه‌ای باشد که این شیء را از دیگران تمییز دهد. اگر جواب برای مورد سؤال ذاتی باشد، آن را فصل گویند و اگر عرضی باشد، آن را عرض خاصه گویند. پس اگر بخواهیم فصل را که صلاحیت تمییز دارد تعریف کنیم می‌گوئیم:

«الفصل کلّی یحمل علی الشیء فی جواب أیّ شیءٍ هو فی جوهره»

در این تعریف «کلّی» جامع است بین کلیات خمس، و عبارت «یحمل علی الشیء فی جواب أیّ شیء هو» نوع و جنس و عرض عام را خارج می‌کند زیرا نوع و جنس در جواب «ما هو» ذکر می‌شوند و عرض عام اصلاً در جواب هیچ سؤالی نمی‌آید. «فی جوهره» عرض خاصّ را از تعریف خارج می‌کند، زیرا عرض خاصّ را با سؤال «أیّ شیء هو فی عرضه» پیدا می‌کنند و منظور از جوهر در این تعریف همان ذات است.

خواجه در شرح کلام شیخ در «اشارات» که گفته است «فصل صلاحیت دارد تا موضوع را از آنچه با او مشارکت در وجود یا در جنسی دارد تمییز دهد.» چنین می‌نویسد: فصل گاهی اوقات مخصوص به یک جنس است مثل حسّاس که فصل برای نامی است

پس هیچ جنس دیگری نداریم که حسّاس آن را تقسیم کند و فصل قرار بگیرد. گاهی فصل مخصوص به یک جنس خاصّ نیست، مثل ناطق برای حیوان، زیرا بنا بر نظر برخی فصل ملائکه نیز ناطق است ولی آنها حیوان نیستند. در هر صورت جنس توسط فصل تحصّل پیدا می‌کند و نوع توسط فصل قوام می‌یابد و می‌توان به‌وسیله فصل آن را تمییز داد. ولی در حالت اوّل، نوع از همهٔ موجودات غیر از خودش متمایز می‌شود و در حالت دوم، از همهٔ موجوداتی که در آن جنس با او مشترکند.[1]

قطب‌الدین رازی در ادامهٔ این مسائل مطرح می‌کند: از آنجا که فصل می‌تواند نوع را از همهٔ مشارکاتش در وجود تمییز دهد بنابراین مانعی نیست که ماهیتی فصل داشته باشد و جنس نداشته باشد، زیرا مثلاً جنس عالی می‌تواند متشکّل از دو یا چند امر متساوی باشد که همهٔ آنها فصل هستند و او را از همهٔ مشارکاتش در وجود تمییز دهد، بدون آن‌که جنسی برای جنس عالی در نظر بگیریم.[2]

خواجه نصیر این مسأله را که به شیخ نسبت داده است مورد بحث قرار می‌دهد و به این صورت جواب می‌دهد که حقایق بسیطی که فصل هستند باید اولاً خود را از دیگر موجودات، ثانیاً خود را از مرکّب

---

۱. شرح اشارات و تنبیهات ۱: ۸۴.
۲. شرح شمسیه: ۱۵۰.

از ایـن فـصول کـه جـنس عـالی است، ثـالثاً ایـن مـرکّب را از دیگـر موجودات تمییز دهند، پس معلوم می‌شود کـه ایـن فـصول بـا دیگـر فصول تفاوت دارند. بنابراین، این که این فصول مـمیّز بـرای خـود از دیگر موجودات باشند یا ممیّز برای جنس عالی از دیگر موجودات، هیچ اولویّتی بر هم ندارند و مرکّب تعقّل نمی‌شود مگر بعد از تعقّل ماهیتی که دیگران با آن مشارکت نداشته باشند. طبق این نظر قبل از آنکه یک جزءِ آن را تمیز دهد، خود مرکّب مـورد تـمایز واقـع شـده است.[1]

اشکال: می‌دانیم جوهر جنس برای جواهر است و اگر جوهر برای انواع جوهریّه جنس باشد، پس این انواع در جوهر بودن مشـترکند و به‌وسیلهٔ فصول از یکدیگر متمایز می‌شوند و فصل اینها نیز باید جوهر باشد، زیرا عرض نمی‌تواند مقوّم جوهر باشد پس فصول جواهر نیز جوهرند و باید توسّط فصولی از هم متمایز شوند و این سلسلهٔ فصول تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند، در نتیجه هیچ ماهیتی را که جوهر باشد نمی‌توانیم تصوّر کنیم.[2]

خواجه به این اشکال استرآبادی چنین جواب می‌دهد که هر آنچه جـوهر است لزوماً نـوعی از جـوهر نـیست و حـمل جـوهر بـر هـر

---

۱. تعدیل المعیار: ۱۵۳.
۲. اجوبهٔ مسائل سید رکن الدین: ۲۶۰.

موضوعی حمل جنس بر نوع نیست، زیرا اگر چنین باشد باید جوهر برای حسّاس و ناطق ذاتی باشد در حالی که ناطق و حسّاس به معنای دارای نطق و احساس می‌باشد و ما از قرائنی خارج از مفهوم آنها می‌فهمیم که ناطق و حسّاس باید جوهر باشند یا حیوان باشند یا انسان. بنابراین، جوهر برای آنها مقوّم نیست، بلکه طبق نظر شیخ اشراق جوهر عرض عام است برای این مفاهیم است.[۱]

صدرالمتألهین در مورد این مسأله بسیار جالب بحث کرده است. لازم است توضیح داده شود که صدرالمتألهین فصل را بسیط می‌داند و در مورد این اشکال چنین بیان می‌کند:

فصل جوهر در واقع جوهر است ولی معنای جوهر در حدّ و تعریف آن داخل نیست و لازم نیست تا فصل ممیّز دیگری وجود داشته باشد؛ نه برای تمایز از نوعی که این فصل خودش فصل آن است، و نه برای تمایز از دیگر انواع جوهری، زیرا فصلی که مورد بحث است ذاتاً از نوعی که مقوّم آن است تمایز داده می‌شود(یا به دلیل این که فصل جزئی از نوع می‌باشد یا به دلیل این که فصلْ بسیط بوده و نوعْ مرکّب است) و از دیگر انواع جوهریّه نیز به علت مخالفت تامّه و مباینت کلّی تمییز داده می‌شود.[۲]

۱.حکمة الاشراق: ۶۲.
۲. اسفار ۲: ۳۹.

بالاخره باید توجه کرد که جنس لازم نیست برای همه چیزهایی که تحت آن است جنس باشد بلکه جنس برای فصول خود که بسیط هستند عرَضی است، و عروض آن از نوع عروض به‌حسب وجود نیست تا وجود عارض و معروض متفاوت باشد بلکه وجود آنها باوجود واحد متحقق می‌شود و فقط در تحلیل عقلی دو معنای متفاوت هستند.

در مورد فصل این نکته لازم است روشن شود که مثلاً ناطق برای حیوان فصل نیست؛ یعنی نمی‌توانیم ناطق را محمول برای حیوان قرار دهیم و بگوئیم ناطق فصل است برای حیوان. بنابراین، آنچه گفته‌اند: فصل مقسّم است، فقط یک نوع اشتراک در اصطلاح است، زیرا اگر فصل به اعتبار جنس در نظر گرفته شود، فصل نیست ولی مقسّم است، و فصل فقط مقوّم است یعنی ذاتی است و فقط نسبت به موضوع خود که نوع است چنین حالتی دارد.

پس کلی ذاتی یا جنس بود یا نوع یا فصل، چراکه اگر تمام ماهیت بود نوع بود و اگر جزو ماهیت بود و مشترک بود جنس بود، و اگر جزو ممیّز بود فصل بود

در این‌جا خواجه ذاتی را تقسیم می‌کند به: نوع و جنس و فصل. وی برای این تقسیم از حصر عقلی بهره می‌برد ولی لازم است توجه شود که ذاتی عبارت است از هر محمولی که به صورت مؤاطاتی و طبعی

حمل شود.

منظور این است که هر محمولی که به صورت مذکور باشد اگر با جزئیات اضافی خود مقایسه شود: یا عین ماهیت آنها است که نوع است. یا جزء ماهیات آنها است و مشترک است بین ماهیت آنها و چیزهای دیگر، جنس است. یا جزء ماهیت جزئیات خود است ولی مخصوص به این جزئیات است و جزئیات دیگری در آن شریک نیستند، بنابراین می‌توان توسط این محمول آن جزئیات را از دیگران تمییز داد، در این صورت فصل است.

جنس و فصل، مادّه و صورت

و نوعْ مرکّب از جنس و فصل باشد. جنس در وی بجای مادّه بود و فصل بجای صورت. اما جنس و فصل مادّه و صورت نباشد چه جنس و فصل بر مرکّب محمول باشند بمواطات و مادّه و صورت برو محمول نباشد بر این وجه.

شاید لازم باشد در این مرحله در مورد تقسیمات جنس توضیح مختصری بدهیم. شیخ‌الرئیس در «شفاء»[1] و صدرالمتألهین در «اسفار»[2] در این مورد سخن به‌میان آورده‌اند:

اجناس را ذهن می‌تواند به سه صورت تصوّر کند:

---

۱. شفاء، الهیات: ۲۱۳ به بعد.
۲. اسفار ۲: ۱۸.

۱ـ ذهن به خود مفهوم بنگرد بدون این‌که با مفهوم دیگری مثل فصل متّحد است یا خیر، و این‌که مفهوم دیگری به آن اضافه خواهد شد یا خیر، توجهی کند؛ یعنی جایز بداند که این مفهوم به‌تنهایی باشد یا با دیگری اتحاد پیدا کند. این چنین ماهیتی غیر متحصّل است بلکه می‌تواند بر اشیاء با حقایق متفاوت نیز حمل گردد و فقط زمانی تحصّل پیدا می‌کند که یک مفهوم دیگری به آن ضمیمه شود و آن را به یکی از ماهیات تبدیل کند. این چنین ماهیتی را جنس گویند و آن معنای ضمیمه که آن را به یکی از ماهیات مختلف تبدیل می‌کند فصل نامند.

۲ـ ذهن آن مفهوم را به تنهایی و کامل و با توجه به عدم اضافه مفهومی به آن ملاحظه کند؛ به این گونه که مفاهیم فصلی را عارض و زائد بر آن بداند. در این حال این ماهیت، نوع مستقلی در نظر گرفته شده است و دیگر جنس نیست و اگر فصل به آن اضافه شود یک مرکّبی از آن ماهیت و فصل می‌شود. آنجا که گفته‌اند: هر کدام از کلیات خمس یک حقیقت نوعیه هستند، منظور این است که اگر آنها را تمام و کامل تصوّر کنیم و بشرط لا به ذهن آوریم در این صورت حقیقت مستقلی هستند و باید دقّت شود که این ماهیات مستقلّه دیگر حمل بر مرکّب نمی‌شوند، زیرا جزء غیر از کل است و به حمل مؤاطات که هوهو است، حمل بر هم نمی‌گردند.

۳ـ ذهن آن را به شرط اضافه شدن ماهیت به یکی از فصول در نظر

بگیرد. در این صورت این ماهیت مخصوص به آن فصل می‌شود و توسط آن فصل متحصّل می‌گردد، و آن را نوع گویند.

مثلاً اگر حیوان را به این سه صورت تصوّر کنیم می‌گوئیم: اوّل حیوان را بدون آن‌که مخصوص به فصلی باشد تصوّر نموده و آن را جنس انسان می‌نامیم. در حالت دوّم آن را مستقل در نظر می‌گیریم و همه فصولی را که می‌توانند به آن ضمیمه شوند کنار می‌گذاریم و آن را جزء انسان می‌دانیم. در حالت سوّم حیوان را با ناطق در نظر می‌گیریم و آن را نوع انسان می‌نامیم.

هر گاه ذهن برای واضح شدن یک مفهوم، بخواهد مفهوم معادلی درست کند ناگزیر دو مفهوم می‌سازد که با مفهوم مورد نظر مطابق باشند و آن را تعریف مفهوم اول قرار می‌دهد.

شیخ چنین می‌فرماید که جنس و فصل را از آن جهت جزءِ نوع خوانده‌اند که هر کدام از آنها ضرورتاً جزئی برای حدّ نوع هستند و عقل برای تصوّر صورتی مطابق با نوع ناچار است جنس و فصل را تصور کند. پس در اصل، جنس و فصل اجزاء برای حدّ نوع هستند؛ نه اجزاء برای نوع و نوع خودش همان جنس بشرط فصل است. آنچه ما بعنوان جزءِ ماهیت می‌پنداریم در واقع جزء حقیقی نیست، بلکه عین ماهیت است و همان‌گونه که جنس بشرط شیء عین نوع است، فصل بشرط شیء یعنی فصلی که در آن اعتبار شود آنچه توسط آن متحصّل

می‌شود نیز عین نوع است.

فصل را علّت برای جنس نیز می‌نامند ولی منظور همان تحصّل جنس توسط فصل است زیرا جنس و فصل بر یکدیگر حمل می‌شوند ولی علّت و معلول نمی‌توانند بر هم حمل شوند.

حالت جنس و فصل مثل مادّه و صورت است. جنس در ماهیت بجای مادّه است و فصل بجای صورت و تفاوتی که میان جنس و مادّه با فصل و صورت می‌باشد همان است که حاجی سبزواری فرموده:

جنس و فصل لا بشرط حُملا　　فمدّة و صورة بشرط لا[1]

یعنی همان‌طوری که قبلاً توضیح دادیم جنس و فصل در صورتی جنس و فصل هستند که لا بشرط اعتبار شوند ولی اگر بشرط شیء اعتبار شوند نوع می‌شوند و اگر بشرط لا و مستقلاً اعتبار شوند مادّه و صورت هستند.

مرحوم محمدتقی آملی در کتاب نفیس خود «درر الفوائد»[2] ابتدا می‌گوید که منظور این است که جنس و فصل با مادّه و صورت یکی هستند و فقط در اعتبار متفاوت هستند. سپس در شرح این تفاوت می‌نویسند: جسمی که مرکّب از مادّه و صورت است هر دو جزئش متقدّم بر اویند به‌حسب وجود خارجی و ذهنی و تقدّم آنها بالطبع

---

۱. منظومه حکمت: ۹۹.
۲. درر الفوائد: ۳۱۴.

است همان‌گونه که جزء بر کل مقدّم است. از آنجا که به‌حسب وجود ذهنی، مادّه و صورت بر جسم متقدّم می‌شوند، در نتیجه لازم است همان‌طور که با انضمام مادّه و صورت در خارج، جسم تحقّق پیدا می‌کند با انضمام آن دو در ذهن نیز جسم تحقّق پیدا کند، پس رتبه تحقق مادّه و صورت در ذهن مقدّم بر حصول جسم است. سپس بعد از حصول جسم در ذهن، عقل آن را تحلیل می‌کند به چیزی که جنس است و چیزی که فصل است. پس حصول جنس و فصل در ذهن بعد از حصول جسم است. بنابراین، اوّل چیزی که به ذهن می‌آید مادّه و صورت است، دوّم جسم، سپس جنس و فصل.

امّا با این حال، جنس مأخوذ از مادّه و فصل مأخوذ از صورت است. این بر خلاف اعراض است که در آنها جنس و فصل با مادّه و صورت در یک رتبه واقع‌اند و فقط تفاوت آنها اعتباری است که یکی لابشرط و دیگری بشرط لا است، زیرا اول چیزی که از اعراض به ذهن می‌آید ماهیت بسیط آنها در خارج است، سپس در عقل به جنس و فصل و مادّه و صورت تحلیل می‌شوند.

همان‌طور که یک بار شرح دادیم مادّه و صورت چون بشرط لا هستند و ماهیات مستقله‌ای بشمار می‌روند، بنابراین نمی‌توان آنها را توسط حمل مؤاطات بر مرکّب حمل کرد زیرا هر کدام از آنها جزء مرکّب هستند و جزء را بر کل نمی‌توان به‌صورت حمل این همانی

حمل کرد، زیرا جزء غیر از کل است.

عرضی خاص و عام

امّا کلّی عرضی: یا خاصّ بود بیک نوع، مانند ضاحک و کاتب انسان را، یا شامل شود زیادت از یک نوع را، مانند متحرک انسان را و اوّل را خاصّه خوانند و دوم را عرض عام و بهری خاصّه را عرض خاصّ خوانند و بهری هم خاصّه را فصل عرضی خوانند.

از آنجا که عرضی از اقسام محمولات است و بنابر آنچه قبلاً ذکر شد کلیات خمس را نسبت به موضوعات خود می‌سنجند، بنابراین در تعریف عرضی خاصّ و عام نیز چنین اعتبار شده است. مثلاً شیخ در «شفاء» چنین تعریفی ارائه می‌دهد:

«و امّا العرضی فربّما کان خاصاً بطبیعة المحمول علیه لا یعرض لغیره... یسمّیٰ خاصاً و ربّما کان عارضاً له و لغیره... یسمّیٰ عرضاً عاماً.»[1]

برخی مانند صاحب «شمسیه»[2] چنین گفته است که اگر عرض مختص به حقیقت واحدی باشد پس خاصه است بدون آنکه مشخص کند که این حقیقت واحد نوع حقیقی است یا جنس است. ملا عبد الرزاق لاهیجی نیز از او پیروی کرده است.

---

۱. شفاء، منطق ۱: ۴۶.

۲. شمسیه: ۱۶۰.

ولی شیخ اشراق در منطق «تلویحات» مسأله را روشن بیان می‌کند و صریحاً می‌گوید که اگر عرض محمول برای یک نوع باشد آن را خاصّه می‌گویند؛ خواه این نوع نوع الانواع باشد، یا خیر. بنا بر این بیان شیخ اشراق و شیخ‌الرئیس، معلوم می‌شود که منظور از کلام خواجه که می‌فرماید: «کلی عرضی یا خاص بود به یک نوع» نوع اضافی است. بنابراین می‌گوئیم: هر گاه یک کلی را بر یک نوع اضافی حمل کردیم به مؤاطات و به طبع، و محمول خارج از ذات موضوع بود و محمول مخصوص به همین موضوع بود و نمی‌توانستیم آن را بر انواع دیگری حمل کنیم، آنگاه آن محمول را عرضی خاص گویند و اگر می‌توانستیم بر انواع دیگری غیر از موضوع حمل کنیم آنرا عرضی عام گویند.

طرح ابهام

در این تعاریف چندین ابهام وجود دارد که لازم است روشن گردد ولی متأسفانه در این مورد در کتب منطقی بحثی جامع وجود ندارد.

۱ـ منظور از نوع اضافی که موضوع عرضی عام واقع می‌شود چیست؟

می‌دانیم نوع اضافی از کلیات خمس نیست و از طرفی می‌دانیم مصداق نوع اضافی یا جنس است یا نوع و حال باید مشخص شود که آیا موضوع یک قضیه می‌تواند جنس یا نوع باشد؟ در حالی که جنس و نوع فقط وقتی بر کلّی اطلاق می‌شوند که آن کلّی محمول واقع شده

باشد.

جواب: برای آن‌که این اشکال به وجود نیاید منظور از نوع اضافی در اینجا همان است که شیخ در «شفاء» گفته است و صاحب «شمسیّه» به‌گونه‌ای دیگر بیان کرده است یعنی حقیقت و طبیعت.

یا چنین بیان می‌شود: نوع و جنس مثل حیوان و انسان با توجه به جنس و نوع بودن می‌توانند موضوع واقع شوند همان‌طور که می‌گوئیم: انسان نوع است. موضوع در این قضیّه همان انسان است در صورتی که پاسخ پرسش از چیستی احمد و محمود واقع شود.

۲ـ منظور از «زیادت از یک نوع» که در عرضی عام معتبر است یا طبق نظر برخی، عرضی وقتی عام است که بر غیر موضوع یا حقیقتی غیر از آن حمل شود چیست؟ ملاک اینکه دو حقیقت را مغایر می‌دانیم چیست؟ مصداق است یا مفهوم؟

جواب: اگر تباین در مفهوم باشد آنگاه آنچه مثال برای عرضی خاص آورده‌اند مثل ضاحک برای انسان، عرضی عام می‌شود زیرا ضاحک بر انسان حمل می‌شود و بر متعجّب نیز که یک حقیقت است حمل می‌گردد، متعجب و انسان دو مفهوم جدا هستند، پس ضاحک عرضی عام می‌شود برای انسان و کسی به این مسأله قائل نیست. در نتیجه، مغایرت دو حقیقت در اینجا به معنای تغایر در مصادیق است.

تذکر: آنچه برای انسان عرضی خاص است ضاحک است؛ نه

ضحک، زیرا ضاحک است که به حمل مؤاطات بر انسان حمل می‌شود. همچنین عرضی عام برای انسان عنوان ماشی است؛ نه مشی. فصل انسان نیز ناطق است؛ نه نطق. به این نکته اکثر منطقیون اشاره کرده‌اند.

مفهوم کلّی و کلیات خمس

وکلّی، این پنج را بجای جنس است و هر یکی از این پنج، او را بجای نوعی

منظور خواجه از نوع در اینجا نوع اضافی است زیرا آنها را با کلیات فوقانی سنجیده است. شیخ‌الرئیس نیز در «شفاء»[1] همین مسأله را مطرح کرده است که مفهوم کلی برای کلیات خمس جنس می‌باشد و مفهوم «مقول علی کثیرین» جنس قریب برای جنس است.

اشکال: اگر جنس دارای جنسی است و آن مقول علی کثیرین است که جنس قریب است وکلّی جنس بعید است، و می‌دانیم که مقول علی کثیرین از اقسام جنس است، پس جنس برای خودش جنس است.

جواب: مقول علی کثیرین جنس برای جنس است ولی جنس برای مقول علی کثیرین جنس نیست بلکه بر او حمل می‌شود و عرضی عام برای آن است.

سپس اشاره می‌کند که جنس بر حیوان نیز حمل می‌شود ولی به

---

۱. شفاء، منطق ۱: ۵۶.

صورت عرضی عام. بنابراین، باید بگوئیم که کلی برای جنس و فصل و نوع و... جنس است و هر کدام از جنس و فصل و نوع و... برای حیوان و ناطق و انسان عرض عام است و همچنین کلی برای حیوان و انسان و... عرضی عام است.

همان‌طور که کلی تقسیم می‌شود به طبیعی و منطقی و عقلی، هر کدام از کلیات خمس نیز تقسیم می‌شوند به طبیعی و منطقی و عقلی. پس در «حیوان جنس است» حیوان (موضوع) جنس طبیعی است و جنس (محمول) جنس منطقی است و حیوان که جنس بودن در آن اعتبار شده باشد جنس عقلی است.

اشکال: صاحب «برهان» چنین می‌گوید که کلّی منطقی تقسیم می‌شود به کلیات خمس منطقی، و کلی طبیعی تقسیم می‌گردد به کلیات خمس طبیعی، و کلی عقلی تقسیم می‌شود به کلیات خمس عقلی. در مورد جنس بودن کلّی برای کلیات خمس این سؤال مطرح می‌شود که هر کدام از کلیات خمس اگر نوع اضافی برای کلّی هستند، آیا نوع حقیقی هم هستند یا خیر؟ اگر جواب مثبت است پس جزئیات آنها که تنها تفاوت عددی با یکدیگر دارند کدامند؟ و اگر خیر، انواع آنها کدامند؟ و جزئیات انواع حقیقی آنها کدامند؟ این در صورتی است که می‌دانیم حمل این کلیات بر حیوان، انسان و ... حمل جنس بر نوع یا حمل نوع بر شخص نیست، بلکه حمل عرضی عام بر معروض

است.

جواب: در جواب می‌گوئیم: اینها یا نوع حقیقی هستند که جزئیات آنها مراتب اجناس و انواع و فصول و اعراض است، یا اینکه اجناس هستند و مراتب آنها انواع حقیقی آنهاست ولی این انواع حقیقی فردی ندارند.

اشکال: ممکن است کسی بگوید: حمل کلی بر جنس مثل حمل جنس بر نوع اضافی نیست بلکه حمل عرضی عام بر معروض است و هیچ مشکلی نیز رخ نمی‌دهد، زیرا تعریف می‌تواند متشکّل از چند عرضی عام باشد که از مجموع آنها یک عرضی خاص پدید آید.[1]

جواب: در جواب می‌گوئیم: اگر کلی را با جنس بسنجیم، هر سه علامت ذاتی در آن مشاهده می‌شود، بنابراین کلی برای جنس یک ذاتی است؛ نه عرضی.

اشکال: اگرچه کلی برای جنس و فصل و ... ذاتی است ولی طبق نظر مشاهیر منطق این تعاریف رسم هستند؛ یعنی بقیه قسمت‌های این تعاریف برای جنس و فصل و ... عرضی هستند و تعریفی که شامل اعراض باشد رسم می‌شود. از سوی دیگر می‌دانیم که عرضی اگر اخص باشد می‌تواند یک نوع حقیقی را به اصناف تبدیل کند. پس می‌توانیم کلی را نوع حقیقی بدانیم و جنس و فصل و ... را اصناف آن

---

۱. حاشیه بر تهذیب المنطق: ۵۱.

بخوانیم.

اضافی بودن کلیات خمس

ممکن بود که یک چیز باضافت با پنج چیز این پنج کلی بود، مانند ملوّن که جنس ابیض و اسود باشد و نوع متکیّف و فصل کیف و خاصه جسم و عرضی عام حیوان.

این که یک چیز با مقایسه با چند موضوع مختلف ممکن است چند قسم از کلیات خمس شود شکی نیست. امّا مثال خواجه غیر قابل قبول است، زیرا ملوّن یعنی دارای لون، فرض کنیم که ملوّن جنس ابیض و اسود باشد. بنا بر این‌که حقیقت مشترک بین اسود و ابیض ملوّن است، ولی این‌که ملوّن نوع برای متکیّف است چیست؟ آیا نوع حقیقی است؟ خیر، زیرا متکیّف از ملوّن از نظر مفهومی عام‌تر است. اگر منظور نوع اضافی است در این صورت باید خاطر نشان کنیم که نوع اضافی از اقسام کلیّات خمس نیست.

خواجه فرموده است: ملوّن فصل برای کیف است.

اولاً، باید بگوئیم که ملوّن اگر فصل است فصل برای متکیّف است زیرا متکیّف یا ملوّن است یا غیر ملوّن و فصل برای کیف لون است؛ نه ملوّن، زیرا ملوّن یعنی دارای لون و از خارج از مفهوم آن می‌فهمیم که باید جوهر باشد؛ نه کیف.

ثانیاً، نه لون فصل برای کیف است نه ملوّن فصل برای متکیّف،

زیرا فصل مقوّم است در حالی که لون و ملوّن مَقسم هستند و قبلاً ذکر کردیم که ما فصلی که مقسّم باشد نداریم و این اشتراک لفظی است.

ثالثاً، اگر ملوّن را تحت متکیّف بدانیم ملوّن نوع اضافی برای متکیّف است همان‌طور که خواجه نیز لون را نوع اضافی برای کیف قرار داده است (در توضیح اعراض نه گانه). اگر فرض کنیم ملوّن فصل است؛ چه برای متکیّف و چه برای کیف، فصل بسیط است (چنانچه از ملاصدرا نقل کردیم) و اگر فصل بسیط است اصلاً جنس و فصل ندارد. بنابراین، نمی‌تواند نوع اضافی واقع شود تا خواجه بگوید ملوّن نوع اضافی متکیّف است.

صحیح است که ملوّن عرضی خاص برای جسم و عرضی عام برای حیوان است.

مراتب اجناس و انواع

این فصل را که در مورد مراتب اجناس و انواع است بدون تکرار جملات خواجه پی می‌گیریم و مطالبی را که خواجه در این قسمت فرموده‌اند در ضمن مطالب خویش ذکر می‌کنیم ولی گاهی به روشی غیر از روش خواجه برای تقسیم بندی‌ها متوسّل شده‌ایم.

جنس قریب و بعید

در تعریف جنس چنین آمد که تمام حقیقت مشترک در جواب «آن چیست؟» پیرامون چیزهایی با حقایق مختلف. حال می‌خواهیم

مصادیق این تعریف را به‌گونه‌ای تقسیم بندی کنیم و بگوئیم:

هر گاه ما درباره حقیقت چند چیز که حقایق متفاوتی دارند بپرسیم، آنچه صلاحیت دارد در جواب آید آن است که دربردارنده تمام حقیقت مشترک میان آنها باشد.

روشن است اگر همهٔ چیزهایی را که در آن جنس اشتراک دارند کنار هم گذاشته و درباره چیستی آنها بپرسیم، همان جواب سابق یعنی همان جنس ذکر می‌گردد. اما اگر یکی از آن حقایق را، به‌همراه فقط بعضی از چیزهایی دارای حقیقت مختلف هستند ولی در این جنس شریک می‌باشند مورد سؤال قرار دهیم، در این صورت آیا همان جواب سؤال قبلی را می‌توان در جواب ذکر کرد؟

حقیقت این است که که گاهی هر دو جواب (جواب از تمام مشترکات در یک جنس و جواب از بعضی مشارکات در یک جنس) یکی است. در این صورت آن جنس را «جنس قریب» نامند. اما اگر بتوان جواب سؤال از بعضی مشارکات را به‌گونه‌ای پیدا کرد که با جواب از کل مشترکات متفاوت باشد، جواب از سؤال اول (کل مشارکات) را «جنس بعید» نامند.

جنس قریب برای یک ماهیت، منحصر به فرد است. زیرا اگر جنس قریب دیگری برای ماهیت متصوّر باشد یا اعم از اولی است یا اخص از آن. اگر اعم باشد دیگر جنس قریب نیست، زیرا اولی همان است که می‌تواند جواب ما هو از آن ماهیت و بعضی مشارکات در جنس دومی واقع شود و اگر جنس دوم اخص از جنس اول باشد، دیگر جنس اول

جنس قریب نیست.

پس جنس قریب منحصر به فرد است.

اما جنس بعید منحصر به فرد نیست و می‌توان دو جنس بعید را برای یک ماهیت در نظر گرفت که یکی دورتر و اعم باشد. بنابراین، در کلیات، یک سلسله‌ای از اجناس وجود دارد؛ یعنی اگر یک جنس را در نظر آوریم ممکن است در فوق آن جنس دیگری باشد و نیز در تحت آن نیز جنس دیگری وجود داشته باشد. اجناسی که تحت جنس دیگری باشند، طبعاً نوع اضافی می‌دانیم.

نوع الانواع و جنس الاجناس

این انواع اضافی در جهت تنازل به جایی منتهی می‌شوند که تحت آن دیگر نوعی نباشد بلکه اشخاص باشند و آن را «نوع الانواع» خوانند و همان نوع حقیقی است.

حاجی سبزواری می‌فرماید:

کذلک الانواع قد تنازلت   الی الاخیر کادم فیه فنت[1]

یعنی در نوع الانواع تمام انواع اضافی و اجناس فوق آن موجود است.

خواجه برای اینکه ثابت کند سلسلهٔ انواع اضافی به نوع الانواع ختم می‌شود، برهانی اقامه کرده است که چون کلّیات از آن جهت که کلّی هستند وجودی جز در عقل برایشان متصوّر نیست پس چون در

---

۱. منظومه، منطق: ۲۷.

خارج موجود شوند ناچار باید در اشخاص موجود شوند. بنابراین سلسلهٔ انواع که همگی کلّی هستند باید در جهت تنازل به اشخاص منتهی شوند. در نتیجه آن کلّی که تمام حقیقت اشخاص با حقیقت یکتا است نوع حقیقی می‌باشد. پس سلسلهٔ انواع به نوع الانواع منتهی خواهد شد.

خواجه در «شرح اشارات» می‌فرماید: اگر انواع در جهت تنازل به چیزی ختم نشود که نگاه دیگر انواع و اشخاص حقیقی به وجود نخواهند آمد و انواع حقیقی چنین خاصیتی دارند که اگر مرتفع شوند اجناس و آنچه تحت آنها است مرتفع می‌شود.[1]

سلسلهٔ انواع را از جهت تنازل در نظر گرفتیم. امّا درباره سلسلهٔ اجناس از جهت تصاعد خواجه می‌فرماید: اجناس در جهت تصاعد شایسته نیست که به جایی ختم نشود زیرا در این صورت ما تعداد بی‌نهایت جنس خواهیم داشت که تا آن همه را تصوّر نکنیم نوع حقیقی آنها که لزوماً موجود است متصوّر نشود. بنابراین، در جهت فوقانی نیز باید به جنسی برسیم که نوع اضافی نباشد و بالای آن دیگر جنسی نباشد و آن جنس را «جنس الاجناس» خوانند.

هر کلّی که میان جنس الاجناس (جنس عالی) و نوع الانواع (نوع سافل) باشد نسبت به کلی اخص از خود جنس است و نسبت به کلی اعم از خود نوع اضافی است.

---

۱. شرح اشارات و تنبیهات ۱: ۸۲.

اگر جنس الاجناس وجود داشته باشد در تحت آن نوعی است که در جهت تصاعد آخرین نوع است زیرا فوق آن جنس الاجناس است که نوع نیست پس نوعی که تحت جنس الاجناس است را «نوع عالی» خوانند. اگر نوع الانواع (نوع حقیقی) موجود باشد مسلماً جنس قریب آن راکه اولین جنس فوق آن است «جنس سافل» خوانند زیرا تحت جنس قریب دیگر جنسی نمی‌توان تصوّر کرد. آنچه را میان نوع عالی و نوع سافل است «انواع متوسط» و آنچه را میان جنس عالی و جنس سافل است «اجناس متوسط» می‌خوانند.

نوع مفرد و جنس مفرد

حال که مراتب اجناس و انواع را ذکر کردیم لازم است بگوئیم که برخی به یک حالت دیگری از نوع و جنس هم قائل شده‌اند:

«نوع مفرد» نوعی است که هیچ نوعی فوق آن نباشد و هیچ نوعی نیز تحت آن نباشد.[1]

«جنس مفرد» جنسی است که هیچ جنسی فوق آن و تحت آن نباشد.

صاحب «رهبر خرد»[2] برای قائلین به هر کدام مثالی آورده است. وی گوید:

اگر

۱ـ عقول عشره افراد باشند برای عقل؛ نه هر کدام نوع منحصر

---

۱. شمسیّه: ۱۹۴.
۲. رهبر خرد: ۸۹.

بفردی

۲ـ جوهر جنس برای عقل باشد؛ نه عرضی

آنگاه قائلین به نوع مفرد می‌توانند عقل را مصداق آن بدانند.

و اگر

۱ـ عقول عشره هر کدام نوع باشند؛ نه فرد

۲ـ جوهر برای عقل (و سایر اقسام جواهر) عرضی باشند؛ نه جنس

آنگاه قائلین به جنس مفرد می‌توانند عقل را مصداق جنس مفرد بدانند.

در هر صورت چنین می‌گوئیم که وقوع این حالت ممکن است و اینکه مصداق داشته باشد یا مصداق آن پیدا نشده باشد تأثیری در این نام‌گذاری ندارد. خواجه نیز که از ذکر این‌ها گذشته است شاید به دلیل عدم وقوف بر مصادیق آن باشد یا اینکه به عقیده او اصلاً جزو مراتب اجناس و انواع به حساب نمی‌آیند. البته پوشیده نیست که عنوان «کلّی» که جنس است برای کلیات خمس ممکن است مصداق همین جنس مفرد باشد.

اشکالاتی پیرامون جنس الاجناس

دربارهٔ جنس الاجناس اشکالات جالبی مطرح است که سعی می‌کنیم خلاصه‌ای از اهم آنها را بیاوریم.

اشکال اول: راسل می‌گوید:

هر کدام از اجناس را در نظر بگیرید فردی از افراد خود نیستند مثلاً طبیعت حیوان فردی از حیوان نیست بلکه حیوان است، حال

می‌خواهیم درباره جنس الاجناس سؤال کنیم آیا جنس الاجناس فردی از طبیعت خود ـ یعنی جنس ـ است یا خیر؟ می‌گوئیم: اگر جنس الاجناس جنس است پس فردی از طبیعت خود نیست، پس جنس نیست و اگر جنس الاجناس جنس نیست معلوم می‌شود که فردی از طبیعت خود است پس جنس می‌باشد. به این ترتیب از وجودش عدمش و از عدمش وجودش نتیجه می‌شود. بنابر قول خود راسل:

If yes no, if no yes.

جواب: در پاسخ به آقای راسل، استاد حائری[1] آورده است: جنس الاجناس جنس است به حمل اوّلی ذاتی ولی به حمل شایع صناعی جنس نیست بلکه عرضی عام برای کمّ و کیف و جوهر و... است؛ یعنی جنس الاجناس جنس است ولی فردی از جنس نیست. بنابراین می‌گوئیم: در صورتی معمای راسل قابل طرح است که جنس الاجناس به حمل شایع صناعی جنس باشد ولی در این صورت که به حمل اوّلی ذاتی جنس باشد که ضرورتاً چنین است ولی بحمل شایع صناعی جنس نباشد دیگر مشکلی نخواهیم داشت.

اشکال دوم: می‌دانیم جنس به دو چیز تقسیم می‌شود جنسی که فقط جنس است و نوع نیست و جنسی که علاوه بر اینکه جنس است نوع اضافی هم می‌باشد. پس دو نوع جنس داریم: «جنسٌ هو نوعٌ» و «جنسٌ هو لیس بنوعٍ» دومی را جنس الاجناس خوانده‌اند.

---

۱. هرم هستی: ۲۱۳.

اگر مفهوم جنس را که همان مفهوم جنس منطقی است بر جنس الاجناس حمل کنیم، آیا جنس را بر نوع حمل نکرده‌ایم؟ زیرا نوع اضافی بودن، جنس را تقسیم کرده است همان‌طور که ناطق حیوان را تقسیم می‌کند به انسان و حیوان غیر ناطق. پس جنس الاجناس خود نوعی از جنس است و این بر خلاف تعریف جنس الاجناس است، زیرا همان‌طور که تقسیم کردیم جنس الاجناس جنسی است که نوع نیست.[1]

جواب: ۱ـ در جواب فارض ممکن است گفته شود که جنس برای جنس الاجناس، جنس نیست بلکه عرضی عام، یا نوع حقیقی یا صنف برای شخص است. در این صورت، مشکل حل شده است.

اما این جواب خطا است زیرا در همهٔ این صورت‌ها جنس الاجناس فردی از جنس می‌شود که ما در جواب راسل گفتیم جنس الاجناس فرد جنس نیست. بنابراین، باید بپذیریم که جنس الاجناس نوع اضافی جنس است.

۲ـ جنس الاجناس، آن کلّی است که جنس است ولی نوع اضافی نیست. مثل جوهر؛ یعنی جوهر جنس است ولی نوع اضافی نیست. حال اگر معلوم شود که جوهر مثلاً یا هر چیز دیگری که خود جنس الاجناس است، نوع اضافی است، آنگاه اشکال وارد است. این در صورتی است که داشته باشیم هر جنس الاجناس نوع اضافی است تا

---

۱. خمسین مسأله: ۲۵.

این قضیه کلیه را کبرای خود قرار دهیم و بگوئیم:

جوهر جنس الاجناس است.

هر جنس الاجناسی نوع اضافی است.

پس جوهر نوع اضافی است.

در حالی که کبرای قیاس به این صورت غلط است بلکه وقتی می‌گوئیم: جنس الاجناس نوع اضافی است، یعنی آن مفهومی که محمول قضیه «جوهر جنس الاجناس است» نوع اضافی است؛ یعنی جنس الاجناس منطقی نوع اضافی است. از آنجا که کبرای قیاس طبق این توضیح دیگر یک قضیه کلیّه نیست، پس اصلاً قیاس منتج نخواهد بود و جوهر، نوع اضافی، نخواهد شد و اشکال وارد نمی‌باشد.

صنف

در تحت نوع الانواع اختلافاتی که میان اشخاص افتد مانند ترک و تازی و سیاهان و سفیدان و مردان و زنان بعوارض باشد نه به ذاتیات، و اینها را آنجا «اصناف» خوانند بحسب اصطلاح تا به اجناس و انواع مشتبه نشود.

آنچه مسلم است اختلافات در محدوده نوع الانواع به‌وسیلهٔ عوارض است؛ نه ذاتیات. زیرا در غیر این صورت آن دو موجود مختلف در یک ذات و حقیقت واحد نخواهند بود.

امّا خواجه اختلافات را میان اشخاص اعتبار کرده است و از آن چنین برداشت می‌شود که دو جزئی نیز که با هم در عوارض متفاوت هستند، هر کدام یک صنف می‌باشند و بنابراین دلیل خواجه که

نامگذاری برای اختلافات میان اصناف و اجناس و انواع قرار داده است عمومیت پیدا نمی‌کند.

تعریف دیگری که در مورد اصناف وجود دارد این است که آن کلّی راکه اخص از نوع حقیقی باشد «صنف» می‌گویند. بنا بر این نظر دیگر جزئی حقیقی، مورد نظر نیست. این تعریف را صاحب کتاب «برهان» (کلنبوی) آورده است.

ممکن است در معنای اخص بودن صنف نسبت به نوع دقّتی شود. می‌توان صنف را از نظر مفهوم اخص از نوع حقیقی دانست. در این صورت، مرد و زن دو صنف از انسان هستند زیرا در معنای آنها انسان بودن نهفته است اما ضاحک بالفعل از اصناف انسان به شمار نمی‌رود زیرا در معنای ضاحک، انسان بودن نهفته نیست. همچنین می‌توان معنای اخص بودن صنف نسبت به نوع حقیقی را به اعتبار مصادیق دانست و در این صورت ضاحک بالفعل از اصناف انسان خواهد بود.

از سوی دیگر، ممکن است صنف را مقید به نوع حقیقی و نوع الانواع نکرده در همه کلیات آن را در نظر بگیریم. بنابراین، اگر در حیوان نیز دو گروه وجود دارند که به واسطه عوارض از هم متمایز شده‌اند از اصناف حیوان به شمار روند. مثلاً تقسیم بندی حیوانات به پرندگان و غیره می‌تواند از این قبیل باشد.

در حقیقت تقسیم بندی و نام گذاری برای ساده سازی علوم به کار می‌رود و علم منطق با این نوع تقسیم بندی‌ها می‌تواند در تقسیم بندی‌های علوم دیگر راهگشا باشد.

از آنجا که صنف نیز مثل نوع اضافی نسبت به کلّی فوقانی سنجیده می‌شود، از اقسام کلیات خمس نیست.

منابع

۱ـ آملی، محمدتقی، درر الفوائد تعلیقة علی شرح المنظومة للسبزواری، مؤسسه اسماعیلیان، قم.
۲ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، الاشارات و التنبیهات، در ضمن شرح الاشارات و التنبیهات، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۳ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، الشفاء، ابراهیم مدکور، مکتبة‌آیة‌اللّه‌العظمیٰ المرعشی النجفی، قم، چاپ دوّم، ۱۴۰۵ ق.
۴ـ ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش محمدتقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ق.
۵ ـ حائری یزدی، مهدی، هرم هستی، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۰ ش.
۶ ـ حلی، حسن بن یوسف، الجوهرالنضید فی شرح منطق‌التجرید، تصحیح محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۸۱ ش.
۷ـ رازی، قطب‌الدین، تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة، تصحیح محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۸۲ ش.
۸ ـ ساوی، عمربن‌سهلان، البصائر النصیریة فی علم المنطق، تحقیق حسن مراغی، شمس تبریزی، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۹ـ سبزواری، ملاهادی، غرر الفوائد، ضمن شرح غرر الفوائد (شرح منظومه، حکمت)، چاپ ناصری، تهران، چاپ سنگی.
۱۰ـ سبزواری، ملاهادی، اللئالی المنتظمة، ضمن شرح اللئالی المنتظمة (شرح منظومه، منطق)، چاپ ناصری، تهران، چاپ سنگی.

۱۱- سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی، حکمة الاشراق، ضمن مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۷ق.
۱۲- شهابی، محمود، رهبر خرد، کتابخانه خیام، تهران، ۱۳۱۳ ق.
۱۳- شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم، الحکمة المتعالیة، کتابخانه مصطفوی، قم، ۱۳۸۶ق.
۱۴- طوسی، نصیرالدین، اجوبة مسائل الاسترابادی، ضمن منطق و مباحث الفاظ، به‌اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ق.
۱۵- طوسی، نصیرالدین، تجرید المنطق، ضمن الجوهرالنضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۸۱ ش.
۱۶- طوسی، نصیرالدین، تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار، ضمن منطق و مباحث الفاظ، به‌اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ق.
۱۷- طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیهات، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۱۸- الفارض، ابوالنجا، کتاب الخمسین مسألة فی کسر المنطق، ضمن منطق و مباحث الفاظ، به‌اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ق.
۱۹- کاتبی قزوینی، علی، الرسالة الشمسیة، ضمن تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة، تصحیح محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۸۲ ش.
۲۰- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، اسلامیه، تهران، سنگی.
۲۱- یزدی، مولی عبدالله، الحاشیه علی تهذیب المنطق (تفتازانی)، مرکز نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۵ ق.

فهرست‌ها

فهرست آیات

فهرست اعلام

فهرست کتب

فهرست تفصیلی مطالب

صفات واجب‌الوجود بالذات

قاعده «واجب الوجود بالذات از هر جهت واجب است»

مقایسه نظر ابن‌سینا و ملاصدرا
در مسأله
علم باری تعالی به جزئیّات

مُثل افلاطونی
از منظر صدرالمتألهین

نظریه ارباب انواع
از منظر شیخ شهاب‌الدین سهروردی

مقایسه نگرش
صدرالمتألهین و ابن‌سینا
در مسأله
اتّحاد عاقل و معقول

وجود ذهنی
از منظر شهید مصطفی خمینی

مَقسَم و چگونگی تقسیم
به جوهر و عرض

اثبات عصمت پیامبران
به مدد آیات قرآن

بررسی اشکالات قرآنی
بر عصمت انبیاء

تحقیقی پیرامون
کلیات خمس

فهرست‌ها